محمد أركون

ترجمة وتعليق: هاشم صالح

الفكر الإسلامي

نقد واجتهاد







محمد أركون

الفكر الإسلامي: نقدٌ واجتهاد

ترجمة وتعليق: هاشم صالح





الطبعة الرابعة 2007
الطبعة السادسة 2012

ISBN-978-1-85516-095-8

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 113/5342. الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد




مكتبة
الفكر الجديد

مقدّمة

بعض مهَامّ المثقّف المسلم أو العربي اليوم

«ما الذي سيفعله أعدائي بي؟ فأنا أحمل في داخلي جنّتي وبستاني. حيثما ذهبت يظلان فيَّ، وحيثما تنقّلت يصحباني. وإذا ما وضعوني في السجن، فسيكون سجني خلوة مريحة. وإذا ما طردوني من بلادي، فسوف يجعل مني رحيلي شهيداً عند الله. ذلك أني أحمل في داخلي كتاب الله وسنة رسوله».

ابن تيمية (م 728/ 1328)

عندما نتصدّى للحديث عن مهام المثقّف العربي أو المسلم اليوم سوف يكون من المضجر وبلا أي قيمة أن نعود مرة أخرى إلى تلك المناقشات التي دارت في فرنسا حول هذا السؤال: ما هو المثقف[1]؟ بل يمكن إضلال القارئ والبحث العلمي إذا ما نقلنا بشكل آلي وسريع جداً النموذج الغربي وطبّقناه على حالة الإسلام. بالمقابل سيكون من المفيد أن نبحث في التراث الثقافي العربي - الإسلامي نفسه عن إشارات تدلّنا على مكانة من ندعوهم بالعلماء والمهام الملقاة على عاتقهم (علماء ج عالم = رجال الدين). وعندما نطرح المسألة بهذا الشكل فإن ذلك يعني العودة إلى دراسة تطور مجريات تراث فكري ما وطريقة عمله ضمن سياقات تاريخية واجتماعية محدّدة تماماً وخاصة به دون غيره.

وعندئذ يمكننا أن نبتدئ برسم الملامح الأولية لخريطة تصنيفية لأنواع المثقفين الذين يحتلّون الساحة الفكرية، ثم نستخرج، إذا أمكن، الصورة النموذجية لما يمكن أن ندعوه بالمثقف العربي أو المسلم. ولكننا لن نكتفي بتقديم تحديد سكوني وثابت، وإنما سوف نحاول أن نعرف فيما إذا كانت التحديات الجديدة التي تواجه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة قد لقيت جواباً مناسباً أو تمّ تجاهلها أو فُهِمَت بشكل سيّئ من قبل من ندعوهم اليوم، بحق أو بدون حق، «بالمثقفين».



أولاً: الساحة الثقافية العربية ـ الإسلامية

إن استخدامنا لمصطلحي الساحة[2] أو الفضاء من أجل التفكير بالموضوع، يعني تجييش المنظور التاريخي والنظرة السوسيولوجية والتساؤل الأنتربولوجي والنقد الفلسفي في آن معاً. فالمثقف يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى[3]. وعلى هذا الصعيد يمكن القول بأن العلماء من رجال الدين هم مثقفون بامتياز لأنهم يكرّسون كل جهودهم وكل انتباههم لتفسير معنى الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المقدّسة، ولاستنباط الأحكام انطلاقاً من هذه المعاني. واستنباط الأحكام يمثّل الوظيفة الثقافية لهؤلاء العلماء أو الفقهاء. ولكن لنعد الآن إلى مفهوم الساحة الثقافية ولنحاول تحديد هوية الأشخاص الذين يشتغلون فيها أو يبلورونها، ثم تحديد النشاطات المنتشرة فيها، والأهداف المعلنة ثم الحدود المقيِّدة المفروضة فيها على الفكر.

إنّ مختلف الفاعلين الناشطين في الساحة الثقافية يدعون بالاسم العام العالم، ولكن هذا الاسم سرعان ما يتحدّد بدقة أكثر طبقاً للعلم الممارس من قِبَل كلّ عالمٍ[أ]. والجمع علماء يدلّ على الفئة المتخصّصة أساساً بدراسة الساحة الثقافية الدينية وإدارة شؤونها. ولكن بدءاً من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي سرعان ما حصل انقسام اجتماعي وإيديولوجي في آن معاً بين العلوم الدينية أو التقليدية/ وبين العلوم العقلية (علوم دينية/ علوم عقلية دخيلة). و لم تكن الأولى بمنأىً عن تأثير الثانية كلياً. ولا ريب في أنّ انتشار هذه الثانية وازدهارها كان محصوراً أو مراقباً من قبل الأولى. هكذا نجد أن تحديد أطر الساحة الثقافية كان يعتمد على حجم التبادلات أو القطيعة الداخلية بين المعارف الدينية/ والمعارف الدنيوية.

إنّ العالم يغطي حقلاً من الكفاءات ذات المدى المتّسع قليلاً أو كثيراً بحسب النوعية. فإذا كان متخصّصاً بشكل ضيّق ومحصور كالمحدِّثين أو معظم الفقهاء كان مجاله محدوداً. وإذا كان منفتحاً على كل فروع العلم والمعرفة فإنه يصبح عندئذ أديباً (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، كالتوحيدي مثلاً). والواقع أنّ الساحة الثقافية الأكثر

أ. ينقسم العلماء، بالمعنى الكلاسيكي إلى عدة أنواع: فمنهم الفقيه، والمتكلّم، والفيلسوف، والأديب، والمؤرّخ، الخ... ولكن كلما راح العالم يغرق في التخصّص الدقيق المحصور كلما ابتعد عن مكانة المثقف ووظيفته كما جُسّدت في التاريخ الكلاسيكي بشكل نموذجي رائع من قبل شخصيات كالجاحظ، وابن قتيبة، والتوحيدي، ومسكويه، إلخ...



اتساعاً والتي أتيح لها أن تتشكّل في المدينة العربية ـ الإسلامية كانت هي ساحة الأدب. فقد كان الأدب في العصور الكلاسيكية يشتمل على جميع المعارف والعلوم ويتيح للحقل الديني الصرف أن يُعدى من قبل التساؤلات الفكرية والمواقف المنفتحة التي تميِّز ما كنت قد دعوتُه بالإنسية العربية في القرن الرابع الهجري. (انظر: L'Humanisme arabe au IV / X Siècle J. Vrin, 2e ed. 1982).

وفي الواقع، إنّ الساحة الثقافية في الإسلام قد بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ففي ذلك الوقت اتّسعت هذه الساحة إلى أبعد مدىً ممكن، سواء من حيث المعارف والعلوم الممارسة فيها، أو من حيث المشاكل التي طرحت للنقاش، أو من حيث الأفكار التي تمّ تداولها من قبل المثقفين أو المفكرين. وفي ذلك الوقت كانوا يمارسون المعرفة النقدية بكل طيبة خاطر، ودون أن يحسّوا بالحرج بسبب العقائد الدينية أو يخشوا من النتائج والانعكاسات الإيديولوجية لعملهم. كما أنهم كانوا يواجهون قصداً الصراعات والتوترات الناتجة عن المجابهة اليومية بين العلوم العقلية، وإكراهات الدين أو أوامره. وهذا ما فعله الجاحظ (م 256/ 869) أو التوحيدي (م 414/ 1023)، أو الغزالي (م 505/ 1111)، أو فخر الدين الرازي (م 609/ 1209)، أو ابن تيمية (م 728/ 1328)، الخ... كلّ على طريقته وبحسب الوجهة التي يرتئيها.

لقد قام الفلاسفة بدور حاسم في تدشين الموقف النموذجي للتيار الذي أدّى في الغرب الأوروبي إلى انبثاق ما ندعوه بالمثقّف أو ظهوره. نقصد بالمثقف هنا ذلك الرجل الذي يتحلّى بروح مستقلة، محبّة للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط (الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم حقوق القوة العاقلة أو العقل). ويمكننا هنا تسمية نماذج كبرى من المثقفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر والمستقل: فمثلاً الجاحظ والتوحيدي يُعتبران من أكثرهم جرأة «وحداثة». وهناك أيضاً الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، لكيلا نستشهد إلّا بالأسماء الكبرى للفلاسفة الذين مارسوا أيضاً البحث الفلسفي الذي لا يحذف الفكر الديني وإنما يهضمه ويتمثّله.

هكذا راح الهمّ الفكري يتشكّل ويوسّع من مجالات المعرفة وأُطرها، كما وينشغل



بفرز العلوم وتصنيفها، ويهتمّ بنقد المناهج والمقاربات الخاطئة أو غير المطابقة. وراح كل هذا العمل أو ذلك الهمّ الفكري يبرز جلياً واضحاً في كل العلوم المعروفة في الحقبة الكلاسيكية: قصدت علم النحو، وعلم المعاجم واللغة، وعلم التاريخ، وعلم الجغرافيا، وعلم الطب، والعلوم الطبيعية، إلخ...

لكن هذه المساحة الثقافية الخصبة والمحدَّدة على هذا النحو الذي وصفناه، قد ابتدأت تضيق وتتقلَّص بدءاً من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، عندما راح تأسيس المدرسة والإعلان الرسمي للمذاهب السنية يفرضان بالتدريج ممارسة «أرثوذكسية» سكولاستيكية للفكر الديني بعيداً عن العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية). لكن المكتبات الكبرى كانت لا تزال تسمح، حيثما وجدت، بظهور مثقفين نقديين كبار كابن خلدون.

كل ذلك لا يمنعنا من القول، بأن روح الأرثوذكسية الصارمة قد انتصرت لدى كل الكتّاب والمؤلفين، وبأن الموقف الفلسفي قد اختفى كلياً. عندئذٍ راح ينتصر نمطان من العلماء ويسودان طيلة العصور السكولاستيكية هما: نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي. وكانت هذه الكتب المدرسية موجَّهة لتدريب رجال القضاء وتكوينهم. ثم نمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب. وهذا الأخير يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية. وهو الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجاباً، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدي الصلوات الشعائرية، ويسهر على الحفاظ على الحد الأدنى من التواصل مع الفرائض القانونية للإسلام.

هكذا راحت المجتمعات العربية والإسلامية تدخل في ما أدعوه أنا شخصياً بالسياج الدوغماتي المغلق[4]، بالشكل الذي كان قد حُدِّد عليه من قبل نص ابن تيمية الذي استشهدت به في فاتحة هذه الدراسة. يلحظ القارئ أن ابن تيمية يتحدّث عن «الجنة» و«البستان»، حيث يطيب العيش وحيث يفتتح المرء ويزدهر كلياً. وبالتالي فربما بدا مصطلح السياج المغلق نقدياً بدون حق. ولكني أبرِّره وأراه مشروعاً للاعتبارات التالية:

لا ريب في أن ابن تيمية هو المثال النموذجي للمثقّف المسلم الذي يرى في البحث



عن معنى للوجود البشري وفي حماية هذا المعنى واستملاكه مهامّاً أساسية ومحورية. ولكن هذا المعنى متضمّن في القرآن والسنة فقط باستثناء كل ما عداهما كما يقول هو شخصياً. ونجد من الناحية العقلية والفكرية أن هذا الموقف يؤسِّس سياجاً دوغماتياً مغلقاً، وخصوصاً إذا ما علمنا أنه حتى في داخل الساحة الدينية الإسلامية لا يوجد اتافق مجمع عليه على تفسير النصوص المقدسة، ولا على النصوص المنقولة ولا على العقائد التيولوجية أو المعايير الأخلاقية والقانونية المتفرعة عنها. وفيما وراء الساحة الدينية الإسلامية نجد أن مسألة المعنى تتجاوز، إلى حد بعيد، التحديدات والمقولات والتوظيفات التي يفرضها العقل داخل كل سياج ديني أو فلسفي يرفض أن ينفتح على السياجات الأخرى.

وإذا ما عدنا صعداً إلى الوراء حتى القرآن نفسه وجدنا هذا المعطى الثابت والمستمر المقبول من قبل كل أنواع المثقفين المسلمين بمن فيهم الفلاسفة. هذا المعطى هو: أن الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دوغماتياً مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي.

ماذا تقول هذه النظرية؟

إنها تقول إن الله الواحد، الحي، المتعالي قد تدخَّل عدة مرات في التاريخ واتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء. وقد اختار محمداً لهذا الغرض لآخر مرة. وهذا هو موضوع الوحي القرآني.

فالقرآن هو كلام الله بالذات، لأن الله تلفّظ به وركّبه باللغة العربية. ويقتصر دور محمد في هذه العملية على مجرّد النّطق والتوصيل إلى البشر. وهذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالَم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلّي والنهائي للأشياء. وكل ما سيكتشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي (من تعاليم النبي). والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي، وليست عبارة عن استكشاف حرّ للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات.

لقد رسّخ العلماء الأصوليون هذه النظرية عن طريق تشكيل علم الأصول الذي ولَّد



التماسك التيولوجي وكل البناء الأخلاقي والتشريعي. وعليه فإن مصطلح الأصولي يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المثبّتة والمقنَّنة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغماتي وتقوّي من انغلاقه على ذاته.

نحن نعلم بهذا الصّدد كيف راح ابن تيمية يرفض بحماسة عنيفة وتصلُّب دوغماتي شديد كل المواقف العقائدية وكل المذاهب التي تنحرف، ولو قليلاً، عن الموقف الايماني ونصوص الحديث وتقنيات الشرح والفهم الخاصة بالمذهب الحنبلي. وهذا المذهب يمارس دوره كسياج دوغماتي مصغّر داخل السياج الدوغماتي الإسلامي العام. ولكن ملاحظتنا هذه تنطبق أيضاً على كل المذاهب الأخرى.

في مثل هذه الأحوال، وضمن هذه الشروط، فإن مهمة المثقّف المسلم ووظيفته تُختزَل إلى مجرد التعرُّف على الشيء، لا المعرفة الحقيقية به[5]. نقصد بالتعرُّف هنا لا المعرفة ما يقصده القرآن بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الأخذ في الاعتبار مسألة أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن لا يعني مفهوم العقل كما نعرفه، بل يعني التعرُّف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقاً لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل. فالمسلم يتعرّف عليها ثم يتمثّلها داخل رؤيا دينية عامة وممارسة سلوكية مناسبة.

وبما أن الحفاظ على استقرار النظام شيء مهم في كل مجتمع، فإن المثقف الذي يتوصّل إلى ممارسة هذه المقدرة على التعرّف ونشرها، بكل ما تنطوي عليه من انعكاسات بالنسبة للمعرفة والأخلاق والسياسة والقانون، يصبح بالتأكيد فاعلاً مهماً جداً في المجتمع، ولا يمكن الاستغناء عنه. وقد مارس العلماء من رجال الدين هذا الدور بالتأكيد، بدءاً من الحسن البصري وعبدالله بن إباض، اللذين كانا يعلّمان الخليفة عبد الملك بن مروان كيف يتعرّف على مسؤولياته انطلاقاً من الآيات القرآنية، وانتهاءً بالعلماء الإصلاحيين المعاصرين، من أمثال محمد عبده ورشيد رضا، وأتباعهم العديدين.

وقد استند الإخوان المسلمون ثم الحركات الإسلاموية المعاصرة إلى هذا التصوُّر الفعّال الموروث من أجل تأسيس نظام أخلاقي ـ سياسي والوقوف بالمرصاد للنظام العلماني الذي يتضمّن الخروج من السياج الدوغماتي المغلق. والواقع أن هذا السياج قد قوي أكثر من قبل مناضلي «الثورة الإسلامية» العديدين جداً في هذه الأيام. وهذا



يقدم لنا دليلاً صارخاً على مدى أهمية المثقّف الإسلامي الذي يمثّله ابن تيمية، وكيف أنه ينبعث من جديد تحت أبصارنا اليوم ويحظى بكل آيات التقدير والتبجيل، وتترسّخ مكانته بكل وظائفه التقليدية.

إن تقوية السياج الدوغماتي المغلق وازدياد توسّعه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، لا يمكن تفسيره إلّا من خلال بقاء وصمود ثلاث قوى مشكّلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات قصدت: الله، والسلطة السياسية، والجنس. لقد حدَّد الوحي بشكل مقدّس لا يُمَسّ النواميسَ وأنواع السلوك والعقائد والتصورات المتعلّقة بهذه الأقطاب الثلاثة الأساسية للوجود. ووحدهم العلماء من رجال الدين قادرون على تقديم خطاب قابل للمعرفة والفهم عن كل قطب منها (أي خطاب يتمتع بالمشروعية والمصداقية في نظر «المؤمنين» ويتعرّفون فيه على أنفسهم وعقائدهم). وهكذا جرى تشكيل نوع من الربوبية الأرثوذكسية. وفي ما يخصّ السلطة انتهى العلماء من رجال الدين إلى تكرار مبدأين يغلّبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون، وهما:

1 ـ إن طاعة المخلوق التي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة. (أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»).

2 ـ طاعة حاكم جائرٍ خيرٌ من فتنة داخل الأمة.

لقد أتاح هذان المبدآن المتناقضان لرجال الدين العلماء أن يحافظوا، من جهة، على فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، أو مشروعية عليا ممارسة كلياً داخل المنظور الذي أراده الله. كما وأتاحا لهم، من جهة أخرى، أن يحافظوا على النظام السياسي القائم، حتى لو كان جائراً، من أجل تجنب وقوع الشر المطلق: أي الفتنة (أو الحرب الأهلية داخل الأمة). وهكذا يمكن تقديم الطاعة لكل أشكال الحكومات والأنظمة، على الرغم من أنها ليست شرعية بالضرورة. وهذا ما يحبِّذ انتشار السياج الدوغماتي المغلق وتوسّعه حتى يومنا هذا، لأنه مرتبط بأنظمة عدوانية، وأحياناً استبدادية (توتاليتارية).

إن ضبط الجنس والحياة الجنسية عن طريق المحرَّمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقاءها فيها، ثم الامتيازات والسلطات الموكَلَة للرجل من قبل القانون «الديني»، كلّ ذلك يتيح تكرار السياج الدوغماتي المغلق وإعادة



إنتاجه عن طريق الطاعة المباشرة التي يقدّمها الابن للأب، أو البنت للأخ أو للأب، أو المرأة للزوج، أو الصغير للكبير، إلخ... وأمّا خارج العائلة فنجد أن المؤمن يخضع للعالم (= رجل الدين)، والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية). وكلهم يخضعون للأمير، أو للسلطان، أو للخليفة، أو للإمام (واليوم يخضعون للرئيس، أو للزعيم، أو للسكرتير العام للحزب...).

وهذا السلم الطويل العريض أو الصاعد النازل من المُهيمِنين والمُهيمَن عليهم يشمل كل المجتمع وينطبق على كل المجتمع. فهو مقبول من دون أي احتجاج على الدرجات والمستويات كافة بفضل استبطان كل واحد من الرعية للنواميس المقدّسة بواسطة القانون الديني الذي بلوره العلماء ونصّوا عليه أيضاً، كما وحُوفظ عليه وطُبّق.

هكذا، نفهم كيف أن السياج الدوغماتي المغلق ليس فقط نتاج تعاليم الدين. فهذه التعاليم لا تفعل إلّا أن تخلع التقديس على التقاليد العتيقة جداً والطقوس والشعائر والعقائد «والحقائق» السابقة على الإسلام[6]. وكل هذه الأشياء تتضافر وتتشابك وتتدخل بمسألة السلطة والنظام الذي تَضمنه وتحميه طاعة أولئك الذين يستفيدون من هذا النظام. وإذا ما نظرنا إليه من هذه الزاوية، فإن السياج الدوغماتي المغلق يحيلنا إلى ذرى أخرى أكثر عمقاً واتساعاً: أقصد ذرى ذات أهمية أنتربولوجية (أي كونية تنطبق على جميع الثقافات والمجتمعات). فهنا نلاحظ نوعاً من مديونية المعنى[7] تجاه الله الذي «يوحيه»، أي يكشفه للبشر، ثم مديونية الأمن تجاه السلطة التي تتكفّل بحماية «النظام»، ثم الطاعة غير المشروطة الناتجة عن الشعور بهذا الدين أو المديونية (أي الطاعة التي يقدمها البشر بسبب إحساسهم بالدَيْن تجاه الخالق أو السلطة أو الزعيم أو القائد، إلخ).

ولكني إذ أقول كل هذا أستبق، إلى حدّ ما، الكلام على نوعية المهام الملقاة على عاتق المثقّف العربي أو المسلم اليوم. فهل يمكنه أن يكتفي بالتعرية العلمية للشروط أو الظروف التي أتاحت ولادة السياج الدوغماتي المغلق وتشغيله طيلة القرون المتتابعة وإعادة إنتاجه بشكل مكرور؟ أم أنه ينبغي عليه، للمرة الأولى في تاريخ الإسلام أن يشتغل من أجل الخروج من هذا السياج الدوغماتي لكي يتمكن لاحقاً من بلورة نظام جديد للعمل التاريخي؟



إن التفكير بشروط إمكانية الخروج من نطاق هذا السياج الدوغماتي، يشكّل، اليوم، المرحلة الأولى من بحث علمي وعمل تاريخي يَتُمّان على المدى الطويل. وهما يتجاوزان في أهميتهما وأبعادهما الحالة الخاصة للمثقّف المسلم والإسلام، كما سنرى في ما بعد.

ثانياً: الخروج من السياج الدوغماتي المغلق

لا ينحصر السياج الدوغماتي المغلق الموصوف باختصار في الصفحات السابقة بالدائرة الإيديولوجية التي افتتحها القرآن وعمل النبيّ ثم وسّعت وضُخّمت في ما بعد من قبل العلماء والفقهاء، بل هو مرتبط، أيضاً، بالتطور التاريخي العام للمجتمعات البشرية التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلامية وحرّكتها. و لكي نفهم جيداً كل أبعاد هذا السياج وأهميته المفصلية ثم الاجتماعية والتاريخية والنفسية، ولكي نفهم سرّ رسوخه وتوسّعه وديمومته منذ أربعة عشر قرناً وحتى هذه اللحظة، فإنه ينبغي علينا أن نقارنه بالسياج الدوغماتي المشابه له في أوروبا والغرب، وكيف أن هذا الأخير قد أخذ يتفتّت وينهار بدءاً من القرن السادس عشر في جوانبه الأساسية والحاسمة التي فرضت في الغرب من قبل المسيحية والدول القومية المؤمنة بها. (المقصود إنكلترا، فرنسا، ألمانيا،...).

فالواقع، أن العلمنة التدريجية للمجتمع الغربي الأوروبي بفضل الصعود المتواصل للحداثة الثقافية والعقلية قد أدّى إلى فصل الذرى: الدينية، والسياسية، والقانونية، وأدّى، أيضاً، إلى الاستقلالية المتزايدة لكل من البُعد الاجتماعي، والبُعد الاقتصادي، والبُعد الثقافي. وهذه هي الصيرورة التاريخية الضخمة التي درسها ماكس فيبر وأطلق عليها مصطلحه الشهير: «خيبة العالم» (ثم راح الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه يعمق من دراسة المصطلح والظاهرة مؤخراً)[8].

وقد كانت البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية هي العنصر التاريخي الحاسم الذي قام بهذا التطوّر. وكانت الكنيسة تمثّل القطب الديالكتيكي المضاد بسبب رفضها المتكرّر للخروج من هذا السياج الدوغماتي لأنها كانت تسيطر من خلاله، وبواسطته، على كل ذرى الوجود البشري وأبعاده، بما فيها ذروة الخلاص الأبدي (بل



وأوّلها ذروة الخلاص الأبدي والأخروي).

ولكن إذا ما نظرنا إلى الناحية الإسلامية والعربية لاحظنا أولاً غياب الطبقة الاجتماعية القادرة على القيام بدور تاريخي محرّك وموجِّه يشبه الدور الذي أدّته البورجوازية في الغرب. يضاف إلى ذلك أن السياج الدوغماتي المغلق، الذي رسّخته الظاهرة الإسلامية، لم يكن مضبوطاً أو موجّهاً من قبل فئة هرمية مراتبية على نمط التنظيم الهرمي الكاثوليكي، الذي أضاف إلى سلطته الروحية سلطة اقتصادية وسياسية ذات فعالية ضخمة. فكما رأينا سابقاً لم يستطع العلماء من رجال الدين أبداً أن يحصلوا على استقلالية فعلية بالقياس إلى كل أشكال الحكم والحكومات التي تعاقبت أو ظهرت وتعدّدت في أرض الإسلام. بل إنهم لم يستطيعوا أن يبلوروا نظرية نقدية ومتماسكة للروابط ما بين السيادة العليا الروحية (أو المشروعية)، وبين السلطة السياسية التنفيذية[9]. (ومن المعروف أو المفترض أنهم يمارسون هذه السيادة العليا استناداً إلى المبدأ القائل والمذكور آنفاً: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»).

والذي حصل هو أنه لم يكتفِ السياج الدوغماتي المغلق بممارسة هيمنته لمصلحة السلطات العسكرية أو المرابطية بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وإنما ما انفكّ يفتقر ثقافياً وعقلياً منذ القرن الخامس، أيضاً، وحتى يومنا هذا. وهذا تطوّر معاكس أو بالأحرى مصير معاكس لما حصل للسياج الدوغماتي المسيحي الذي راح ينفتح، مضطراً، على الثقافة العلمية منذ القرن السادس عشر. وهذا المصير المترابط والمعاكس، في آن معاً، يتجسّد، بكل جلاء ووضوح، في حدثين تاريخيين ذوي أهمية رمزية كبرى: الأول، هو أن الثوريين الفرنسيين قد ألقوا القبض على الملك لويس السادس عشر عام 1792 وحاكموه ثم أعدموه. وقد وضعوا بذلك حدّاً للسلطة الملكية ذات الحق الإلهي من أجل فرض سيادة الشعب التي يعبّر عنها نظام التصويت العام. وهكذا حصلت العلمنة الجذرية للسلطة ولكل ذرى إنتاج الوجود التاريخي للبشر. إن ذلك يعني تصفية الإله القديم وكل أنواع الإنسيات اللاهوتية. صحيح أن هذه الإنسيات سوف تنبعث في ما بعد بوجوه جديدة، ولكنها ظلّت محكومة بالعقل العلمي والتقني والبراغماتي والإيجابي المحسوس، بل حتى الوضعي.

إن ما حصل في أرض الإسلام يعاكس ذلك تماماً. فعندما وصل الخميني إلى السلطة



في إيران عام 1979 أمر بالقبض على الشاه من أجل محاكمته وتنفيذ حكم الإعدام به بصفته الفرعون، أو الطاغية الظالم المنقطع عن الله والطهارة والقداسة التي تضمن مشروعية السلطة. وكان ينبغي أن يضع حداً، من الناحية الرمزية، لتحدّي الشيطان للإله من أجل إقامة الحكم العادل أخيراً على هذه الأرض: أي حكم العالم الفقيه الذي يكتفي عقله بالاختيار المستعبد أو المقيّد، أي ممارسة فعاليته بشكل محصور وحصري داخل جدران السياج الدوغماتي. (وبشكل خاضع للنصوص أو لطريقة تأويلها).

وهذان الحدثان التاريخيان يمتلكان أهمية ثقافية وعقلية نموذجية: فهما يعبّران عن التصوّر الأخلاقي والروحي العميق لمصيرين جماعيين كبيرين. ولكن لا هذا ولا ذاك يمكن السيطرة عليه من قبل العقل الذي تعرضت هيبته للتشظي والانقسام أيضاً. وبالقياس إلى مثل هذه التحديات الجديدة والضخمة والغنية جداً، ينبغي علينا أن نقيس حجم وإمكانيات تدخّل المثقف المناضل اليوم.

1 ـ كيف يمكن أن نقرأ التاريخ المعاصر للمجتمعات العربية والإسلامية؟

لم نطرح هذا السؤال بدافع الحاجة لكي نروي مرة ثانية تلك الحكاية المعروفة التي قادت المجتمعات العربية والإسلامية من الهيمنة الاستعمارية إلى نيل الاستقلال السياسي. فالصحافيون والمختصون بالأشياء السياسية يغرقون المكتبات العالمية بالتقارير والحكايات والمقالات الوصفية والتكرارية جداً عن هذه الحكاية. كما أنها وقائعية، باردة، منتظمة، بعيدة عن المنظور الفكري النقدي. فلا ريب أن اتّباع هذا المنظور يبدو أكثر صعوبة ومشقة لأنه يتطلّب من الدارس تعرية الآليات القديمة التي لا تزال مستمرة في توليد التاريخ المعاصر. كما أنه يتطلب موضعة موقف المثقفين وأجوبتهم داخل سياق متغيّر ومتحول. (أي الاهتمام بعناصر التغير وإمكانيته، وليس فقط بعناصر الثبات).

الشيء الجديد الذي نجم في الساحة الثقافية العربية والإسلامية، منذ القرن التاسع عشر، هو ظهور المثقفين النقديّين الذين درسوا في الغرب. وقد كانت هناك عدة مراحل. فهناك، أوّلاً، مرحلة المثقفين الليبراليين التي امتدّت من عام (1820) إلى عام (1952). ثم مرحلة المثقفين «الثوريين» العرب التي امتدّت من عام (1952) إلى عام



(1970). ثم «الثوريين» الإسلاميين (بعد عام 1979). لكن ذلك لا يعني أنّ العلماء من رجال الدين قد اختفوا من الساحة. فقد نافسوا المثقفين الليبراليين على السيطرة على الساحة الفكرية، مؤكّدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته. وقد نجحوا في التأثير على هؤلاء الليبراليين ولوي تفكيرهم وإنتاجهم في اتجاه مجاملة الذات والتبجيل والصراع الإيديولوجي[10]. وقد مثّلت مرحلة الثلاثينيات من هذا القرن في مصر، بعد تأسيس حركة الإخوان المسلمين، فترة ذات دلالة بالغة على الدور الذي أدّاه العامل الديني في التنافس من أجل السيطرة على الأملاك الرمزية للمجتمع وإدارتها (انظر بهذا الصدد أعمال طه حسين والعقاد والمازني وأحمد أمين في مواجهة أعمال حسن البنا ومصطفى صادق الرافعي ورشيد رضا، إلخ...).

ولم تكن حداثة العصر الكلاسيكي الأوروبي (الممتدّة من القرن السادس عشر وحتى عام 1950)، والتي تمثّلها المثقفون الليبراليّون العرب في جامعات الغرب، بكافية لأن تفتح ثغرة في السياج الدوغماتي المغلق عن طريق فرض بديل جديد. أقصد فرض ثقافة دنيوية فعّالة قابلة للتمثُّل والاستخدام من قبل القوى الحيّة والفاعلة للمجتمع. والواقع أن هؤلاء المثقفين كانوا، من الناحية السوسيولوجية، قليلي العدد جداً، وذلك بالقياس إلى حجم المهمّة التاريخية المطلوبة منهم. فما كان بإمكانهم أن يرتكزوا على قاعدة اجتماعية أو فئات اجتماعية واسعة بما فيه الكفاية ونافذة بما فيه الكفاية، من أجل نشر الأفكار الجديدة المستوردة من الغرب وغير المتولّدة عن التاريخ العربي الإسلامي نفسه. على العكس، نجد أنّ الكثير من عمليات النقل المتسرّعة للمنهجية الفللوجية والتاريخوية وتطبيقها على موضوعات عربية وإسلامية قد أثارت ردود فعل هائجة وعنيفة من قبل علماء الدين الذين بقوا سجيني تصوراتهم وثقافتهم السكولاستيكية المكرورة. أقول ذلك وأنا أفكر بمقالات محرري مجلتي المقتطف والهلال، وبكتاب علي عبد الرازق عن الخلافة، وبكتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي.

وكان الجهل بالحداثة، واتساع اللامفكّر فيه لدى رجال الدين، قد انضافا إلى الثقة الساذجة للمثقفين الليبراليين في التقدّم العلمي من أجل تغذية المماحكات الجدالية وتعميق الانقسامات بين الطرفين، هذه الانقسامات التي تركت الطبقات الشعبية مُستَبعَدة كلياً من ساحتها. والواقع أن هذه الطبقات كانت أمّية في أغلبيتها وواقعة تحت



سيطرة المرابطين والأولياء ولا علاقة لها بمناقشات المثقفين. وحتى الخطاب الإصلاحي السلفي الذي كان من اختصاص رجال الدين الحضريّن، حرّاسِ الإسلام «المكتوب»، راح يصطدم بمقاومة الإسلام «الشعبي» الذي لم تستطع أي نخبة «مثقفة» أن «تنهض بمسؤولياته أو تشرح همومه ومشاكله. ثم جاء التزايد السكاني السريع وحروب التحرير الوطنية بعد عام (1950) لكي يزيدا من تفاقم اختلال التوازن السوسيولوجي بين الكوادر الاجتماعية المتقبّلة للحداثة الثقافية وعلمنة المجتمع من جهة، وبين الجماهير المتعلقة بالعادات والتقاليد التي عرف الإخوان المسلمون وورثتهم الحاليون كيف يخاطبونها بفعالية أكبر حتى من فعالية الخطاب الإصلاحي السلفي. ويبقى صحيحاً القول إن تعميم التعليم جماهيرياً بعد الاستقلال، وتدمير البنى القبلية والمرابطية القديمة من قبل الدول الجديدة الصاعدة، ثم انبثاق طبقة «وسطى» ذات قاعدة اجتماعية واسعة من الناحيتين الاقتصادية والإدارية، كل ذلك قد حبّذ توسُّع وانتشار الخطاب الإسلاموي الإيديولوجي على حساب مصلحة خطاب المثقف النقدي. لقد أسهمت الإيديولوجيا الناصرية وحرب الجزائر في الحطّ من قدر المثقفين الليبراليين الذين نعتوا بالبورجوازيين التابعين للغرب. كما أسهمتا في الوقت ذاته في تعميم صورة المثقف الملتزم، المناضل من أجل التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في الداخل. وفي الواقع راح معظم المثقفين يعبّئون أنفسهم من أجل دحض العلم الاستعماري[11] والتبشير بالعودة إلى التراث العربي - الإسلامي. ثم راحوا يعيدون كتابة التاريخ ضمن منظور قومي مضخّم ليس فقط من أجل تمجيد الأمم المفردة وإنما بشكل خاص من أجل تمجيد الأمة العربية[12]. وفي الوقت الذي راحوا فيه يدينون الإمبريالية والصهيونية ويتغنّون بأمجاد التراث، حرصوا على تجنّب تلك المشكلة العويصة والشائكة: قصدت مشكلة السياج الدوغماتي المغلق. وقد راح الانتصار الديبلوماسي الذي حقّقه جمال عبد الناصر في شهر نوفمبر من عام (1956) واستقلال الجزائر في شهر يوليو من عام (1962) يلهبان النفوس ويتمّمان عملية تهميش المثقفين المدعوّين بالليبراليين. ونلاحظ أن نتاج الأدبيات العربية، التي دارت حول هذين الحدثين المذكورين، قد دُرِسَ بنحو أقل من الأدبيات الغزيرة التي نتجت عن كارثة (5) حزيران عام 1967، مع كل خيبة الأمل والهلع واليأس التي رافقتها. عندئذٍ دخل المثقفون العرب في فترة قصيرة من



النقد الذاتي وأدب النكبة، ولكنهم سرعان ما عادوا إلى الموضوعات التعبوية المجيِّشة للجماهير: أي الموضوعات المضادة للاستعمار والصهيونية والإمبريالية (التبادل غير العادل مع الغرب، النظام الاقتصادي الجديد، الثورة الزراعية...).

أما نقد الدولة والدين، وإعادة النظر في المعايير الأخلاقية ـ القانونية التي توجِّه تربية الأطفال، ومكانة المرأة في المجتمع، والعلاقات الاجتماعية السائدة في سياق العمران والتمدُّن، والإفقار البروليتاري ثم الإفقار السريع جداً ثم عملية التريث للسلوك والأخلاق والعودة بها إلى الوراء... كل ذلك لم يحظَ بانتباه المثقفين أو اهتمامهم. صحيح أننا قد نجد هذه المقالة أو تلك أو حتى هذا الكتاب أو ذاك يتحدّثان عن «أزمة المثقفين»، ولكن الأركان الثلاثة للسياج الدوغماتي المغلق (قصدت الله والدولة والجنس) بقيت بمنأىً عن أي تفحّص نقدي جاد. وفي الوقت نفسه راح خطاب التريث[13] (قصدت تريث الفكر والمجتمع) ينتصر ويسيطر. وراح خطاب «الثورة الإسلامية» يتعاقب على خطاب «الثورة العربية» الأكثر علمانية.

إن الضبط الإيديولوجي الصارم المفروض على المجتمع من قبل كل أشكال الأنظمة الموجودة منذ عام (1960) بالإضافة إلى التعريب أو التفريس (بالمعنى اللغوي للكلمة) للحياة القومية قد أدّيا إلى تعميم الرقابة الذاتية والإكراهات السيمانتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية التي لم تشارك حتى الآن إلّا قليلاً في التفكير بمسائل الحداثة الفكرية، والدّنيوة (أو العلمنة)، وحقوق الإنسان، ودراسة الظاهرة الدينية، إلخ... وقد راح الفكر النقدي يفقد مواقعه كلما راح التعريب يتّسع ويكتسح المواقع[14]. وهذا ما لاحظته الحكومة التونسية مؤخراً ودفع بها إلى إعادة تعليم اللغة الفرنسية كلغة ثانية من جديد[أ]. ولكن ينبغي هنا عدم الخلط بين نزعات المعارضة والاحتجاج السياسي التي تحركها وتغذيها عوامل عديدة، وبين الفكر النقدي الذي تقع مهمة ممارسته وحمايته على كاهل المثقفين وحدهم. فالاحتجاج السياسي للحركات

أ. الحل كما أراه لا يكمن في التذبذب المستمر بين التعريب من جهة، ثم الفرنسة أو النكلزة (اعتماد الإنكليزية) المفرطة والمتطرفة من جهة أخرى. فاللغة القومية (أقصد العربية) ينبغي أن ترفد بشكل متزامن من قبل اللغات الأجنبية الحديثة. وينبغي أيضاً ـ وهذا هو المهم ـ ألّا تصبح اللغة القومية مجرد أداة لممارسة السلطة. وفي ما يخص العقبات الإبستمولوجية المتراكمة بسبب الاستخدام «الأرثوذكسي» الديني للغة، أنظر موقف الخميني من مسألة حقوق الإنسان في المرجع التالي:

Farhaug Rajee: Islamic values and world new. Khomeini on man, the state and international politics, U. P. A. New York, 1983, p. 42 - 47.

فارهوك راجي: «القيم الإسلامية والعالم الجديد. موقف الخميني من الإنسان والدولة والسياسة العالمية»، نيويورك، 1983.



«الإسلامية» الصاعدة حالياً يستغل إلى أقصى حدّ كل الدلالات الحافة والمحيطة ذات المضمون التبشيري والبنوي والتقديسي للغة العربية ومفرداتها وصياغاتها التعبيرية. وأما الفكر النقدي، فعلى العكس، يُصاب بالشلل جراء هذه «القيم» المعنوية والدلالية والبلاغية التقديسية للغة الوحي. ولهذا السبب، أقول إنه ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة العربية بالذات، وذلك قبل استخدامها من أجل نشر فكر علمي حديث، وخصوصاً في المجالات التي تتيح لنا إعادة التقييم النقدية للتراث. هذا التراث الذي يُمجِّد من كل الجهات بطريقة تبجيلية وتبريرية عقيمة أصبحت تسيء له أكثر مما تفيده. فالدراسة النقدية والعلمية للتراث هي وحدها القادرة على كشف جوانبه الإيجابية وتبيان قيمته الحقيقية، وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعوق نهضة العرب والمسلمين عموماً. (وأُحيل بهذا الصدد إلى كتابي: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الصادر في بيروت، عام 1986، بترجمة هاشم صالح، لتبيان صعوبة التطابق بين اللغة والفكر في الحالة الراهنة للأمور).

إن المثقفين العرب (من أدباء، وباحثين، وأساتذة، وكتّاب مقالات، وشعراء، وروائيين...) يتزايدون اليوم أكثر فأكثر لحسن الحظ. ولكنهم معزولون وواقعون بين «فكّي كماشة» إذا جاز التعبير: فهناك من جهة النخب السياسية التي تشتبه بهم دائماً بل تزدريهم أحياناً، وهناك من جهة أخرى الجمهور العام الذي لم يجري تحضيره بشكل جيّد من أجل استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة. ولذا، فإنهم لا يستطيعون التحرر من خطاب الاتهامات المضادة أو الدفاع عن الذات أو الخطاب الانفعالي والارتجالي المشبع منذ زمن طويل. وهم يواصلون تجاهلهم المزمن للمسائل المحرمة (التابوات) إمّا من قبيل التكتيك، وإما بسبب الخوف المعلن، وإما بسبب الجهل بتاريخ الإسلام والمجتمع. وينتج عن ذلك منطقة شاسعة من اللامفكَّر فيه داخل الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ومهمة المثقف العربي اليوم هي أن يتصدّى لها بكلّ عزم وتصميم، أياً تكن العقبات المتزايدة تدريجاً، وأيّاً تكن المخاطر والصعاب.



2 - التفكير باللامفكَّر فيه

إن المكانة التي يحتلّها الدين في المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة هي من الهول والضخامة إلى درجة أنه يمكننا عدّها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتمّ بها. ومن الواضح لكل ذي عينين أنّ تأثير الإسلام، على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائماً ثابتاً، عميقاً، مستمراً حتى يومنا هذا. ومن الواضح أكثر أنّ الظاهرة الدينية، عامة، تظلّ حتى الآن شيئاً لا مُفكَّراً فيه داخل الفكر العربي والإسلامي. والأشدُّ خطورةً من ذلك كله هو أنّ المسائل الكبرى التيولوجية (أو اللاهوتية)، التي نوقشت بين القرنين الثاني والرابع/ أي الثامن والعاشر الميلاديّين، قد بقيت على حالها كما تركها الأشعري بالنسبة للسنيِّين (الأشعري مات عام 324هـ/ 935م)، ثم ابن بابويه وأبو جعفر الطوسي بالنسبة للشيعيّين (ابن بابويه 381هـ/ 991م، الطوسي 460هـ/ 1067م). ولم يستطع الفكر الإصلاحي السلفي أن يعيد تنشيط هذه المسائل الكلاسيكية الكبرى بكل أبعادها. وأما الفكر الإمامي الشيعي الذي استعاده الخميني وأتباعه مؤخراً وطبقوه على المجال السياسي، فإنه يزيد من حدّة القطيعة مع التراث الكلاسيكي المبدع ويزيد من مساحة المستحيل التفكير فيه داخل الفكر الإسلامي أكثر ممّا يحبذ الشروع باستكشافات جديدة، وتأويلات محرِّرة وتحريرية[أ].

تُضاف إلى ذلك كل المشاكل التي طُمِسَت أو رُمِيَت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قِبَل الإسلام الرسمي منذ الأمويين. نقصد بذلك: مسألة تاريخ النصّ القرآني وتشكّله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدّسة السابقة لتشكّل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدّسة السابقة على القرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة القرآن، مخلوق هو أم مُعاد خلقه (أي غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال...

أ. هذا الحكم الذي أطلقه لا يمسّ أبداً الجانب السياسي من الثورة الإسلامية في إيران منذ عام 1979. فقط أريد القول إن كل جهدي هنا يهدف إلى انتزاع جانب من الاستقلالية للساحة الثقافية داخل الفكر العربي - الإسلامي. وأعتقد أن هذه الاستقلالية النسبية لازمة ولا مندوحة عنها من أجل القيام بأي مبادرة للتحرير السياسي والاجتماعي في المناخ الإسلامي والعربي فهي وحدها القادرة على أن تتيح لنا فتح المجال لتفكير جديد كلياً بخصوص المسلمات الضخمة والمرعبة للأرثوذكسية الدينية الإسلامية. أنظر أيضاً بهذا الخصوص المرجع السابق.



وكل هذه المسائل العديدة والتساؤلات لم تُمسّ إلّا مسّاً خفيفاً من قِبَل الفكر الإسلامي «الأرثوذكسي». أما الفكر الإسلاموي النضالي الصاعد حالياً، فإنه يستغلّ إلى أقصى مدى ممكن كل الموضوعات والشعارات الإسلامية التقليدية لأهداف سياسية وتبجيلية، ثم يقمع بعنف كل محاولة لإدخال الحداثة الفكرية إلى الساحة الإسلامية أو العربية. وهذه الحداثة هي وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة، وهي وحدها القادرة على زحزحة العقائد الراسخة والمسلَّم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية.

في ما عدا مسألة الدين هناك أيضاً مسألة الدولة أو النظام السياسي، ثمّ مسألة تنظيم السلطات، وتنظيم المجتمع المدني، والحريات الفردية، وخصوصاً الحرية الدينية (أو حرية الاعتقاد الديني)، ثم مسألة العلمنة... وكل هذه المسائل لا يزال مستحيلاً التفكير فيها إلى حدّ كبير.

إن العقلية العلمية السائدة اليوم تنظر بنوع من الشك والارتياب لتلك الأنظمة الفلسفية الشاسعة، التي تقدّم رؤيا كليانية عن العالم منذ أيام أفلاطون وأرسطو أو حتى في زمن كانط ثم بيرغسون. وحتى علماء اللاهوت والتيولوجيا يبدو أنهم قد تراجعوا عن فكرة بناء أنظمة كليانية متماسكة من أجل دعم إيمان المؤمنين. ولا يمكننا أن ننتظر من المثقّف العربي أو المسلم المعاصر أن يغامر في مثل هذا الخط. نقول ذلك وخصوصاً أنه يتحتم عليه أولاً، وقبل كل شيء، أن يحلّ كل المشاكل العالقة الموروثة عن الماضي، وأن يقوم بعملية توضيح وإضاءة شاملة لتاريخ طويل ومعقّد لا يزال غير معروف أو غير محلَّل بالشكل الكافي. وينبغي على المثقف العربي المعاصر أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخّل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها. وربما قادته هذه الاستراتيجية إلى تركيز الجهود على الفعاليات الأربع التالية ذات الأولوية:

1 ـ نقد الخطاب.

2 ـ التاريخ النقدي للفكر العربي ـ الإسلامي.

3 ـ البحث الأنتربولوجي.

4 ـ إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي.

ربما اعترض بعضهم على هذه العناوين قائلاً بأن إنجاز مهمة كهذه يقع على كاهل



الباحثين العلميين الذين لا ينخرطون بالضرورة، كما المثقفون، في المناقشات الكبرى الجارية في المجتمع عادة. والواقع أنه توجد هنا مشكلة فعلية تخص البحث العلمي الوظائفي والرسمي: فالباحث المعاصر يعزل نفسه غالباً ضمن اختصاصه الضيِّق ويصبح «خبيراً»، مثله في ذلك مثل طبيب الأرياف الذي يكتفي باستقبال المرضى في عيادته دون أن يتدخل أبداً في حياة القرية التي يمارس فيها مهنته!...

مهما يكن من أمر علينا أن نلاحظ أنّ مجالات الفعاليات العلمية الأربع، المذكورة آنفاً، لا يمكن فصلها عن الحياة الراهنة للمجتمعات العربية والإسلامية. فمثلاً نجد أن نقد الخطاب يخصّ بالضرورة الخطاب السياسي الذي يحتلّ كل المسرح الإيديولوجي، ويخصّ الخطاب الأدبي الذي أصبح يصل إلى جمهور واسع أكثر فأكثر، ويخصّ الخطاب الديني الذي يحرّك العواطف والانفعالات الأكثر حدّة، وأحياناً الأكثر دماراً وتدميراً. وكذلك الأمر نجد أن الفكر الإسلامي يتجلّى، بصوره المبتذلة والمشتّتة والخيالية، في الأحاديث اليومية الجارية وفي المؤتمرات «العلمية» الأكثر رسمية كمنتدى الفكر الإسلامي الذي تنظّمه سنويّاً وزارة الشؤون الدينية في الجزائر. وبالتالي فهذه الظاهرة وحدها تدفعنا دفعاً للقيام بتاريخ نقدي للفكر الإسلامي من أجل موازنة الاستخدامات الإيديولوجية والتقليدية له. وفي ما يخصّ البحث الأنتروبولوجي نطرح هذا التساؤل: كيف يمكن تشكيل علم أنتروبولوجيا اجتماعية أو ثقافية أو دينية إذا لم نمسّ المشاكل الحارقة للمجتمعات العربية والإسلامية في الأمس واليوم؟ أقصد كيف يمكن القيام ببحث أنتروبولوجي حقيقي إذا لم نتعرّض لمسائل الأقليات، ومسائل العقائد والطقوس الحيّة حتى الآن والسابقة على الإسلام، ثم مسائل الفنون والعادات والمؤسسات «المحلية» أو «الإقليمية المناطقية»؟ (من المعروف أنه يستحيل التلفّظ بهذا المصطلح الأخير ضمن السياق القومي المهتم فقط بتشكيل الوحدة المركزية القومية).

إن القطيعات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لم تجتز بعد مرحلة اللاعودة، كما هي الحال في المجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالماضي القريب وحتى البعيد والأكثر بُعداً ليس مجرد مادة للفضول التاريخي والبحث العلمي وحسب، وإنما هو حيّ ومنتعش في اللغات والخطابات الشائعة (حتى العالمية منها)، وكذلك في الشعائر والطقوس، وفي الاحتفالات الجماعية، وفي



المدلولات الرمزية للمنزل، والحقل، وتبادل العطايا والهدايا. ولا يزال نمط التحسّس والإدراك الأسطوري بالإضافة إلى المعرفة الأسطورية التي تغلِّب المخيال على العقل، يسيطر على قطاعات واسعة من الطبقات «الشعبية» حتى الآن. ومن وجهة النظر الأخيرة هذه يمكن القول إن الفرق أو التفاوت بين ما هو «شعبي» وما هو «عالَم حضري» ليس كبيراً ولا واضحاً، كما هي الحال في المجتمعات الصناعية ثم بنحوَ أخص في المجتمعات ما بعد الصناعية. فالمهندس ومفتّش الضرائب والطبيب وأستاذ الجامعة والوزير إلخ... يعيشون بالتأكيد في رفاهية «حديثة» جداً. ولكنهم يستمرون في الخضوع لنفس القوى الانفعالية، ولنفس التصوّرات «الدينية»، ولنفس أنظمة العقائد الإيمانية والأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية ـ القانونية، مثلهم في ذلك مثل الفلاحين والرعاة والعمّال والحرفيين وحتى مُعدِمي حركة العمران والخطط الاقتصادوية «الحديثة».

وهذا يُفسر لنا السبب في أن الباحث يبدو مثقّفاً رغماً عنه، أو قل ينبغي عليه أن يكون مثقفاً رغماً عنه. فهو، على عكس الباحث التقني المختص في المجتمعات الصناعية المتطوّرة، منخرط في مشاكل المجتمع وهمومه شاء أم أبى. فنتاج الباحث في المجتمعات العربية والإسلامية (إذا ما نشر بشكل مرض) سوف يقيم حتماً علاقة صراعية أو تماثلية مع المجتمع. فالصراعات وأنواع الرفض والإدانات الشائعة في المجتمع حالياً تؤدي إلى نزع غطاء الأسطورة والتزييف عن وجه المجتمع. وبالتالي فهي مضادة للإيديولوجيات الرسمية السائدة التي تشكّل المخيال الاجتماعي (أي الخيال أو التصورات الاجتماعية المشتركة). وضمن ظروف كهذه ينبغي على المثقف ـ الباحث أن يواجه كل المشاكل الناتجة عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في مجتمعه العربي أو الإسلامي. ويزداد اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه تفاقماً بسبب ارتياب «النخبة» الحاكمة التي لا تقبل بأي زعزعة أو نقض لنظام المشروعية الذي يسند السلطة السياسية. ونحن نعلم أن المشكلة تكمن، أساساً، هنا: فنظام المشروعية هذا يرتكز على التلاعب اليومي بالرمزانية الدينية المتهاوية إلى نوع من الشعارات الإيديولوجية والتشدُّق الكلامي الفارغ بالتنمية والشعارات المضادة للإمبريالية.

ضمن مثل هذه الشروط والظروف كيف يمكننا أن نُدخِلَ الموقف الفلسفي الفعلي



إلى الساحة الثقافية العربية بعد أن خلت منه أزماناً طوالاً؟ كيف يمكن إدخاله إذا كانت كل المنافذ محروسة أو مغلقة إلى مثل هذا الحد؟ وكيف نفعل إذا كانت الاتصالات المباشرة بين عموم الشعب والفئات الأكثر تطوراً في المجتمع والأكثر انفتاحاً على الحداثة الفكرية مقطوعة أو مهمَّشة بسبب تدفّق الموجات الديمغرافية الهائلة التي التي تؤدّي بالضرورة إلى تعديل موازين القوى في كل ساحة اجتماعية - سياسية من ساحات المجتمع (المقصود تعديلها لمصلحة التقليد والتقليديّين). وينبغي أن نعلم بهذا الصدد أن الموقف الفلسفي الممارَس دون أي تنازل أو هوادة على الصعيدين الفكري والسياسي هو وحده القادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدي الحر، وأولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة المسيَّرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيّين (نقصد السلطة السياسية، والسلطة البيروقراطية، والسلطة الإيديولوجية الممارسة من قبل «الثقافة» ووسائل الإعلام، والسلطة الأكاديمية الجامعية، والسلطة الاقتصادية، إلخ...).

من الواضح لكل ذي عينين أنّ الفئة الثانية من «المثقفين» هي الأكثر عدداً وعدةً (أي نفوذاً). وهم يحرصون على الحطّ من قدر منافسيهم الأكثر هيبة ومصداقية: أقصد أولئك الذين يكرِّسون أنفسهم لخدمة الفكر الحر الخالي من كل طموح سلطوي. كما أنه فكر نقدي بالمعنى الفلسفي للكلمة: نقصد الفكر الذي يطرح التساؤل باستمرار على الشروط النظرية لصلاحية/ أو عدم صلاحية كل عبارة أو خطاب ذي هدف معرفي وصادر عن العقل.

بالطبع، فالقارئ يفهمني إذا قلت له إني لن أذكر أي اسم هنا. ذلك أن مجرد ذكر الأسماء يعرّضني لعداوات مدمّرة لست في حاجة إليها، خصوصاً أنّي أحاول جاهداً، منذ سنوات عديدة، المساهمة في تنظيم اللقاءات وتشجيع التعاون وتشكيل الروابط والتبادلات، ليس فقط بين المثقفين العلمانيين المؤيدين للحداثة، بل بين هؤلاء أيضاً وبين أولئك الذين يواصلون موقف العلماء نفسه من رجال الدين، ويحتلّون وظائفهم نفسها، والذين هم في حالة تزايد مستمرة اليوم من حيث العدد. ولقد مارستُ هذا الحوار شخصياً مع التقليديين أكثر من مرة، وذلك ضمن إطار ندوة الفكر الإسلامي في الجزائر. كما أنّي أمارسه مع طلابي الذين يأتوني إلى السوربون من كليات الشريعة



في البلدان الإسلامية والعربية. وأعترف بأن الحوار مع أصحاب هذا التيار صعب وقاس، ولكنه يشكّل ضرورة لا بدّ منها في ما أرى. فالمثقف العربي أو المسلم مُلزَم بالوجود الكامل في القطاعات الساخنة التي يحسم فيها المصير التاريخي للمجتمع الذي وُلد فيه. ولا يمكنه أن يهرب من المسؤولية أو يدير ظهره لما جرى ويجري.

من المؤكّد أن المثقفين النقديين الأكثر إنتاجاً ووعياً بِرهانات العقلانية داخل كل المجالات والممارسات الثقافية لمجتمعاتهم قد أصبحوا معزولين أكثر فأكثر، وخصوصاً منذ عام (1970). وهذه حقيقة تثبتها الإحصائيات والأرقام ذاتها. فكل المثقفين الذين أتيح لي أن ألتقي بهم عن كثب عبّروا لي عن رغبتهم إمّا في ترك أوطانهم، وإما في الدخول في مرحلة الصمت المطبق. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يكون الإنتاج الإبداعي، الجديد والمبتكر في مجال الفكر قد انخفض كثيراً في الآونة الأخيرة. وفي الوقت ذاته لا يمكننا لوم المثقفين العرب أو المسلمين لأنهم يبقون صامتين أمام الأحداث المأساوية التي تحصل في مجتمعاتهم اليوم، والتي تتطلّب تدخّل السيادة الأخلاقية والثقافية.

سوف يجد بعضهم أن الصورة التي قدّمتها عن وضع الثقافة والمثقّفين في العالم العربي والإسلامي متشائمة. وسوف يستشهدون بأسماء «مثقفين» آخرين ناشطين جداً وحاضرين فعلاً في أوطانهم. هكذا نعود إلى تحديد معنى المثقّف في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم. فكل شيء يعتمد على هذا التحديد. لقد فضّلت، من جهتي، أن أقدّم صورة للمثقف بواسطة التركيز على الساحة التي ينبثق فيها، والتي هو مدعوّ لممارسة فعاليته الثقافية والنقدية في أرجائها. وسوف أضيف ملاحظة أخرى إلى كل الملاحظات السابقة من أجل البرهنة على مدى التقلّص والإفقار الذي أصاب الساحة الثقافية العربية والإسلامية مؤخّراً. فإذا ما تفحّصنا عناوين الكتب التي نُشرت في اللغة العربية، خلال العامين الماضيين، وجدنا شبه غياب كامل لأي كتاب في علم الأخلاق من مستوى كتاب مسكويه «تهذيب الأخلاق» القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ولاحظنا شبه غياب كامل لأي كتاب في علم اللاهوت أو الكلام أو التيولوجيا من مستوى كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار أو من مستوى مقالات الإسلاميين للأشعري. ولاحظنا شبه غياب كامل لأي كتاب في فلسفة القانون من



مستوى كتاب الموافقات للشاطبي. وإذا ما ذكر لي أحدهم اسم علاّل الفاسي أو الطاهر بن عاشور قلت له إنهما حاولا وبذلا جهودهما، ولكنهما بقيا ضمن الخط السلفي الامتثالي والمدجَّن من الناحية الفكرية. ولاحظنا شبه غياب كامل للكتاب في الفلسفة من مستوى كتب الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد. ولاحظنا انعداماً مماثلاً لكتاب في علم الأجناس والجغرافيا من مستوى كتاب البيروني في وصف الهند. ولاحظنا الشيء نفسه في ما يخص النقد التاريخي، فليس هناك أيّ كتاب يرقى إلى مستوى مقدمة ابن خلدون. ويمكن قول الشيء ذاته عن النقد الأدبي، فأين هي الكتب التي تضاهي كتب ابن جني أو عبد القاهر الجرجاني؟ وكذلك الأمر في ما يخصّ نزع هالة الأسطورة عن الفكر الديني، فأين هي الكتب التي تضاهي كتب الجاحظ في هذا المجال؟ وفي مجال التفسير والدراسات القرآنية، أين هي الكتب التي ترتفع إلى مستوى التفسير القرآني النقدي والشمولي الذي أنجزه فخر الدين الرازي؟... كل هذه الأمثلة الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي تقدّم مثالاً ناصعاً على النظرة الثقافية التي ينبغي أن يتحلّى بها كل مثقف من أجل تحليل معنى ممارسات البشر وفكرهم. فلماذا انعدمت هذه النظرة النقدية والاستكشافية والمستقلة أو كادت تنعدم في الظروف الحالية؟ لماذا تميل إلى الاختفاء والزوال لمصلحة المواقف الدوغماتية والقمعية والاستبعادية التي تغذي خطابات التدجين، والتبجيل الدفاعي أو الهجومي، والتمجيد المفرط، والتقليد المستعبد، ومجاملة الذات أو السلطات السياسية؟[1]... وعندما يتنازل السادة المستشرفون ويطرحون هذا السؤال، فإنّهم يفعلون ذلك عموماً من أجل تقوية موقف المثقفين «التمثيليين» ودعم حججهم وأعذارهم المثارة سابقاً. وما دامت الأمور على هذا النحو فإنه لم يبقَ للمثقف النقدي من حيلة إلّا أن ينخرط في التحليلات الجذرية على الرغم من عزلته الحالية، وأن يشخِّص الأسباب الحقيقية للأوضاع الجارية، والأزمة المستعصية:

الأسباب الداخلية: القطيعة الحاصلة بين الدولة (أو النظام السياسي) وبين المجتمع المدني، السلطات المضخَّمة للزعيم الواحد والحزب الواحد، المؤسسات السياسية

1. أودّ التنويه هنا بالجهود التي بذلها محمد أحمد خلف الله في هذا المجال مؤخراً، أنظر كتابه: «مفاهيم قرآنية»، طبعة الكويت 1984. ثم أنوّه بالجهود التي يبذلها المثقفون المشرفون على سلسلة «عالم المعرفة»، وبكتاب حسين أحمد أمين: «دليل المسلم الحزين»، القاهرة، 1982.



شكلية بحتة، وهي تستبعد كل مساهمة فعلية للمواطنين في إدارة أمور البلاد. هيمنة الإيديولوجيا الرسمية على النظام التربوي وبرامج التعليم التي لا تلبّي الحاجيات المتنوعة للفئات الاجتماعية ـ الثقافية المتمايزة جداً، والتي تكوّن المجتمع ككلّ الاستهلاك المتزايد للسلع المادية المستوردة من الخارج وهذا ما يزيد من تفاقم التبعية الاقتصادية والتكنولوجية، ويزيد من حجم الديون، ويثبّط همة الفاعلين الاقتصاديّين (وخصوصاً في مجال الزراعة التي تشكّل قاعدة البنى الاجتماعية التقليدية والثقافة الألفية). وكل ذلك يؤدّي إلى تقوية استراتيجيات الهيمنة والاستغلال التي تمارسها الأمم الصناعية على البلدان العربية والإسلامية.

الأسباب الخارجية: الحرب الاقتصادية والتجارة الدولية، التلاعبات المصرفية والمالية على المستوى العالمي تؤدّي إلى الإثراء الفاحش لفئة قليلة من المضاربين وإفقار العدد الأكبر من الناس. الحرب الإيديولوجية واقتسام دول العالم الثالث (ومنها الدول العربية والإسلامية) من قبل القوى العظمى. التضامن الكائن فعلاً بين هذه الدول وإحدى القوتين «العظميين»، وهذا ما يؤدي إلى الطلاق بين الدولة والمجتمع المدني. ازدياد الآثار المضاعفة لسوء التنمية الناتجة عن كل حالات الأزمة أو كل الطفرات الجارية حالياً من مثل الانتقال من مرحلة العصر الصناعي إلى العصر المعلوماتي الإلكتروني. ففي الوقت الذي تتمّ فيه هذه الثورة الصناعية الجديدة أمام أعيننا اليوم في المجتمعات المتقدمة نجد المجتمعات العربية والإسلامية تنغلق على ذاتها وعلى تصوراتها الأسطورية في ما يخص العلائق ما بين الدين ـ والقانون ـ والمجتمع ـ والسياسة. وهي تتعرّض بالتالي لعدة عوامل سلبية تتضافر لغير مصلحتها: مثل تسارع الطفرة والتغير، وتزايد التأخر في المجالين الاقتصادي والثقافي، وتزايد الضغط الديمغرافي السكاني، وأزمة المشروعية التي تعاني منها الأنظمة والسلطات الموجودة، وتفكّك عرى التضامن والعصبيات التقليدية مع الصياغات الأخلاقية ـ الدينية التي تجسّدها وتعبّر عنها، ثم عدم تمثّل اللغات القومية ودمجها وعدم تحمل مسؤولية التاريخ الذي أُنتج وكتب في معظمه من قبل القوى العظمى الغربية (أي بالدرجة الأولى القوى التي تستطيع الحفاظ على إيقاع منتظم في التقدم والبحث العلمي الجذري).

إذا كانت الشروط الراهنة بمثل هذه السلبية، والصورة بمثل هذه القتامة فهل ينبغي



على المثقف العربي أن يهاجر نحو فضاءات الحرية حيث يمكنه الإسهام في البحث العلمي الأكثر تقدماً، هذا البحث الذي يشكل وجه العالم المعاصر، ويؤثر بفعالية متزايدة على مصير البشر، كل البشر؟ أم أنه ينبغي عليه أن يبقى في وطنه مهما يكن الثمن والتضحيات، فيعيش عندئذ تضامن المصير والقدر بنفس الإيقاع التاريخي للمجتمع والوطن؟ هناك خط ثالثٌ يتمثَّل في الربط المتساوِق بين ممارسة البحث العلمي الجذري، خصوصاً في مجال علوم الإنسان والمجتمع، وبين الانخراط الفاعل في الحركة التاريخية التي تقود المجتمعات العربية والإسلامية حالياً نحو وجهات ومصائر ينبغي على المثقفين أن يساعدوا على إيضاحها وإجلاء صورتها بشكل أفضل.

يبدو أن هجرة المثقفين العرب المتزايدة نحو المجتمعات الأوروبية والغربية سوف تحبِّذ ممارسة هذا الخط الثالث. وإحدى علامات هذا التحول والتطور قد تمثَّلت بمؤتمر المثقفين العرب الذي عقدته جامعة الدول العربية في باريس ما بين (17 و20) ديسمبر من عام 1986. وكذلك الأمر توجد في الولايات المتحدة الأميركية منذ بضع سنوات رابطة للمثقفين والباحثين العرب، التي تعقد اجتماعاً سنوياً. ولكن مشكلة توصيل أعمال هؤلاء المثقفين المهاجرين إلى أوطانهم ومجتمعاتهم الأصلية تظل مطروحة. واللغة ليست هي وحدها العائق (أقصد لغة البحوث المكتوبة باللغتين الإنكليزية والفرنسية أساساً)، بل هناك عقبة أشد خطورة تتمثَّل في الارتياب والشك بالفكر والأدب وأنواع التعبير الفنية المنتجة في الخارج والمعدَّة «أجنبية» أو غريبة جداً عن «العبقرية القومية». ولكن هذه الحالة عوضاً عن أن توسع الهوة بين المثقفين المهاجرين وأوطانهم أو تزيد من عزلتهم، فإنها تبدو لي مشجِّعة إذا ما أحسن استغلالها. أقصد مشجِّعة على إقامة الندوات والمناقشات العديدة والحرة سواء في بلدان أوروبا والغرب عموماً، أو في البلدان العربية التي تشهد الصراعات الإيديولوجية الأكثر غنى وخصوبة ومغزىً. نحن نعلم أن هذه الصراعات تنتشر الآن في كل البلدان بطريقة لا يمكن السيطرة عليها أو ضبطها. وهي تصل إلى حد إثارة المواجهات العنيفة المسلَّحة مع قوات الدولة، كما حصل في مصر وتونس والجزائر والمغرب وسورية، إلخ... وعندئذ يتحدَّث المراقبون والصحافيون الأجانب عن الوضع بشكل مختزل وسريع فيقولونً، إن الأمر يتعلّق بصراع بين «المتزمتين الراديكاليين» الإسلاميين، وبين اليساريين المتطرفين المدعوين



«بالماركسيين». وتردّ قوات الدولة على ذلك بالقمع والمحاكمات الميدانية من دون أن تعالج الأزمة جذرياً عن طريق فتح المجال لحرية التعبير المسؤول والرزين حيث يمكن للمثقفين أن يساعدوا على إيجاد حل ومنفذ. فالمثقفون الجادّون هم وحدهم القادرون على تقديم الإيضاحات والتشخيصات المتعلقة بالآليات والأسباب المخفيّة التي تؤدي إلى توليد مثل هذه التظاهرات العنيفة التي تنفجر فجأة في المجتمع. كما أن المثقفين الأكفاء هم وحدهم القادرون على تقديم الخطاب العلمي الذي يسفّه كل التلاعبات الإيديولوجية التي تقوم بها جهات عدّة لأغراض سياسوية وانتهازية سريعة. إنه يسفّهها كلها ويحطّ من قدرها بشكل متساوٍ وحيادي وبنّاء ومفيد للمجتمع ككل. وعندما أُدين التلاعبات الإيديولوجية السياسوية التي تستغلّ عواطف الناس لأغراض أخرى فإني لا أُدين السياسة أو الفكر السياسي. على العكس، إني أدعو إلى ضرورة تشكيل فكر سياسي مسؤول. فوجوده ضروري ولا بدّ منه من أجل ملء الفراغ الإيديولوجي الذي أصبح يمثّل اليوم خطراً حقيقياً.

أخيراً، لا يمكن للمثقف العربي أو المسلم أن يكون مجرد بحاثّة أكاديمي للتاريخ العنيف والملتهب الذي ينخر في المجتمع الذي ينتمي إليه. ولا يمكنه أن يقدّم الدعم اللامشروط لاستراتيجيات السلطة الخاصة بهذه الفئة الاجتماعية المهيمنة أو تلك. ولا يمكنه أن يكون مجرّد متأمّل نظري في الإسلام الكامل «الصالح لكل زمان ومكان». ذلك أن هناك مهاماً محسوسة وعاجلة ومحدّدة بدقة مطروحة على مجتمعه. وهي تتطلّب منه التشمير عن ساعديه والانخراط بشكل نزيه من أجل تشخيصها وإيجاد حل لها. كما تتطلّب منه التحلّي بالأخلاقية الصارمة التي لا هوادة فيها، وبالكفاءات الضرورية المعترف بها في بيئات البحث العلمي على المستوى الدولي. فهذه البيئة العلمية الدولية، بكل معاييرها وقيمها في البحث والتحليل، تشكّل الذروة الوحيدة القادرة على تجاوز الصراعات «القومية»، والرؤى الضيّقة، والعقائد النضالية السياسوية (من «دينية» وغيرها). إني لأعتقد شخصياً بأن الكثير من الشروط والظروف قد نضجت في بلدان عربية وإسلامية عديدة من أجل تحقيق القفزة والتطوّر المنشود الذي دعوت إليه في الصفحات السابقة. وفي الغالب لم يعد ينقصنا إلّا الإرادة السياسية للقادة في أعلى مستوياتهم من أجل إنجاز هذا العمل الكبير.



ملاحظة

يمثل هذا النصّ المداخلة التي ألقاها محمد أركون في المؤتمر العلمي الذي عقدته جامعة نيس ما بين (22 و24) مايو/ أيار من عام 1986. ولكنه لم يصدر مكتوباً وموسّعاً إلّا مع أعمال المؤتمر في شهر ديسمبر من عام 1988. وقد عقد المؤتمر المذكور تحت العنوان التالي: «المثقفون والمناضلون السياسيون في العالم الإسلامي».

(Intellectuels et militants dans le monde islamique).

صادر في مجلة «دفاتر المتوسط» (CAHIERS de la Mediterranée).

وعنوان دراسة أركون بالفرنسية: «بعض مهام المثقف المسلم». وقد ترجمناه إلى العربية بعد إلحاق كلمة «العربي» بكلمة «المسلم» ليس استبعاداً لهذه الأخيرة، بل لأن النص المترجم موجَّه أساساً إلى القراء العرب من مسلمين ومسيحيين. والواقع أن أركون يطمح في دراساته إلى مخاطبة العالم الإسلامي بأسره لا فقط العالم العربي. هذا على الرغم من أن معظم أمثلته ونقاط ارتكازه آتية بالضرورة من التراث العربي الكلاسيكي والمعاصر. وبما أنه مختصّ بالإسلاميات فإن المشاكل التي يعالجها تهم المسلمين الآخرين أيضاً كالأتراك، والإيرانيين، والباكستانيين، والهنود، والأفارقة، إلخ. وهو يحرص فعلاً على مساعدة كل هؤلاء على الخروج من مأزقهم الراهن ومواجهة مشاكل الحداثة والتحديث عن طريق صياغة جديدة للأسئلة والإشكاليات التي طالما طرحت بشكل خاطئ، أو لم تطرح البتة. فكل المشاكل الأساسية للفكر الإسلامي، القديم والمعاصر، لا تزال بحاجة لمن يطرحها على ضوء الحداثة الفكرية والعلمية الراهنة. وهذا ما يفعله أركون. فموقف العرب من الظاهرة الدينية وموقف المسلمين الآخرين تجاهها متشابه، لأن الدين واحد، ولأن الحالة الاجتماعية المعيشة للدين هي واحدة. وبهذا المعنى يمكن القول أيضاً، إن المسيحي العربي هو أقرب إلى المسلم العربي منه إلى المسيحي الغربي الذي أصبح مجتمعه يعيش حالة أخرى مخالفة تماماً للظاهرة الدينية (المقصود المسيحية الأوروبية التي اضطرت إلى التعايش مع علمنة المجتمع منذ مئتي سنة، والتي اضطرت، أيضاً، إلى إعادة النظر في الكثير من مسلماتها التيولوجية التقليدية نظراً لتطور النقد التاريخي في الغرب منذ أربعمئة سنة، ونظراً لانتصار العقل العلمي فيه بشكل لا مثل له).



وكعادة أركون في معظم مؤلفاته، فهو يقسّم هذه الدراسة إلى قسمين: قسم يخصّ الفترة الكلاسيكية من تاريخ العرب والإسلام ووضع «المثقف» فيها، وقسم يخصّ الفترة المعاصرة بكل حلقاتها الليبرالية، فالثورية العربية ثم الثورية الإسلامية، ووضع المثقف فيها أيضاً. ويبدو لنا من خلال الدراسة ـ وهنا أستبق على القارئ ـ أن المثقف الكلاسيكي كان أكثر جرأة على الإنتاج والإبداع الفكري من حفيده المعاصر (مع تعديل هذا الحكم شيئاً ما لمصلحة الفترة الليبرالية). وربما كان تفسير ذلك هو أن العرب والمسلمين آنذاك كانوا يشهدون فترة صعود حضاري تنطلق فيها العزائم والهمم، أمّا اليوم ـ ومنذ زمن طويل ـ فهم يشهدون فترة نزول وانحطاط في العزائم والقوى. فما سبب ذلك؟ وكيف يمكن للعرب أن يغيِّروا من تسارع الخط البياني النازل أو من وجهته؟ وما دور المثقف في كل ذلك؟ سوف أترك للقارئ نفسه فرصة اكتشاف تحليلات أركون وأجوبته من خلال الدراسة.

بقي أن أقدم توضيحاً شكلانياً بسيطاً: هو أن فقرة ابن تيمية المستشهد بها هنا في بداية البحث قد تُرجمت من الفرنسية إلى العربية مباشرة لسبب بسيط هو أن أركون قد نسي أن يذكر مصدرها في كتابات ابن تيمية على غير عادته... وعندما استشرته في الموضوع استغرب هذا النسيان وقال لي: تصرَّف في الأمر. وقد فعلت. وقد حاولت استخدام لغة أقرب ما تكون إلى لغة شيوخنا القدماء، وأرجو أن أكون قد نجحت في ذلك. على أي حال فالمعنى هو هو لم يتغيّر و لم يتبدّل.

هاشم صالح

هوامش

(1) يشير أركون إلى تلك المناقشات الخصبة والحامية التي دارت في فرنسا حول المثقف والمثقفين، وهل ينبغي أن يكونوا ملتزمين أم لا. من المعروف أن جان بول سارتر كان قد أثار المشكلة ليس فقط في كتاباته، بل في ممارساته الشخصية، ونضاله السياسي، وتدخله في الحياة العامة. وقد سار على أثره في ما بعد الفيلسوف ميشيل فوكو على الرغم من اختلافه الجذري، فلسفياً، معه. والواقع أن فوكو وسارتر ينتميان، تاريخياً، إلى تراث طويل يرجع به بعضهم إلى فولتير في القرن الثامن عشر، ويجد له مثالاً نموذجياً في شخصية إميل زولا وموقفه من «مشكلة دريفوس» في القرن التاسع عشر. مهما يكن من أمر فإن السؤال المطروح هو التالي: هل ينبغي على المثقف أن يكون اختصاصياً حرفياً لا يعرف شيئاً خارج دائرة اختصاصه «ولا يحشر أنفه في القضايا العامة» أو لا يتدخّل في شؤون المجتمع والسياسة والحياة، أم لا؟ من الواضح أن هذا السؤال يهيمن بشكل ما على بحث أركون، ومن الواضح أن جوابه هو: لا. فالمثقف مسؤول، لا فقط مجرد باحث متبحّر في بعض ميادين المعرفة والعلم. بالطبع ينبغي على المثقف أن يكون عالماً متخصّصاً ومنتجاً للبحوث العلمية الموثّقة والناضجة. ولكن ينبغي عليه أيضاً أن ينخرط في الهموم العامة لمجتمعه، وخصوصاً إذا كان هذا المجتمع يعاني من مشاكل حارقة كالمجتمع العربي والإسلامي. فالمثقف الفرنسي المعاصر يمكنه في نهاية المطاف ألّا يلتزم إذا شاء. يمكنه أن يكون فقط عالم اجتماع أو عالم نفس أو تاريخ أو اقتصاد، إلخ... وذلك لأن مجتمعه قد تجاوز مرحلة الانعطافات الحادّة والأزمات الكبرى. إنه ينتمي إلى مجتمع قوي



ومستقرٍ نسبياً. أما المثقف العربي، فكيف يمكنه أن يكتفي بالتخصص العلمي أو التبحّر الموسوعي البارد، في الوقت الذي تحدق بمجتمعه أخطارٌ مهلكة؟

(2) فضّلت ترجمة مصطلح (champ) الفرنسي بالساحة وليس بالحقل التي تشكل الترجمة الحرفية. والواقع أن هذا المصطلح يحظى اليوم بمصداقية كبيرة لدى الباحثين بعد أن بلوره مؤخراً عالم الاجتماع بيير بورديو بشكل دقيق وشبه فيزيائي (الساحة الكهرطيسية مثلاً...). فالمجتمع ليس كلاً منسجماً على وتيرة واحدة، وإنما هو ينقسم إلى ساحات مستقلة نسبياً: كالساحة الاقتصادية، والساحة الثقافية، والساحة السياسية، إلخ... ودراسة المجتمع عن طريقة تقسيميه إلى ساحات تسهل عملية فهمه بشكل أدق وتخرجنا من تلك الآراء والنظريات العمومية والآراء الإطلاقية التي فقدت مصداقيتها. أنظر بهذا الصدد الكتابين اللذين صدرا عن بيير بورديو مؤخراً واللذين يسهّلان عملية فهمه: 1 - Initiation à la sociologie. Lire BOURDIEU تمرين على علم الاجتماع، قراءة بورديو. تأليف آلان أكاردو Alain ACCARDO باريس 1983. الفصل الثاني مخصّص لمفهوم «الساحة» Le champ. سوسيولوجيا بورديو 2 - La Sociologie de BOURDIEU. نصوص مختارة Textes choisis et commentés باريس، 1986: الفصل الرابع بعنوان: الساحات (بالجمع). وهنا نجد نصوصاً لبورديو منتقاة من مختلف كتبه وتحلّل لنا مفهوم الساحة الهام هذا. فنجد نصاً مثلاً بعنوان: السمات العامة للحقول الاجتماعية (قصدت للساحات الاجتماعية! دائماً الترجمة الحرفية تلاحقني...). ثم هناك نصّ ممتع بعنوان «الساحة الرياضية» بكل رهاناتها وهمومها ومصالحها. ثم نص بعنوان «الساحة الفنية»...

(3) يقصد أركون بذلك أن المثقف لا يكتفي بالعيش، وإنما يتساءل عن معنى العيش والوجود. إنه يستطيع أن ينفصل عن ذاته وعن الوجود، ولو للحظة ما، من أجل أن يرى ويراقب ويفهم. هذا في حين أن عموم البشر يكتفون بالانخراط في العيش دون أن يتساءلوا عن معنى كل لحظة تمر! وربما لو تساءلوا لما عاشوا ولما أحسوا بنعمة العيش... يُضاف إلى ذلك أن المثقف بالمعنى القديم والحديث مختصّ، من حيث المهنة، بمسألة المعنى والتفسير: أي تفسير النصوص والأشياء والظواهر.

(4) هكذا شئت أن أترجم هذا المصطلح المركزي والحاسم في دراسة أركون. (La clôture dogmatique). كان يمكنني أن أقول «السياج العقائدي المغلق» لا الدوغمائي. ولكني أعتقد أن هذه الكلمة قد دخلت في نسيج اللغة العربية، وبالتالي فلا حرج من اللجوء إليها. على أي حال فإن الفكرة الأساسية للمصطلح تخصّ بالفعل المنطقة المسوّرة والمسيّجة والمغلقة من كل الجهات. وكل أرثوذكسية عقائدية تؤدي إلى تشكيل مثل هذا السياج، لا فقط الأرثوذكسية الإسلامية، أو السنية أو الشيعية، إلخ... وعندئذ يكون الخروج من السياج المغلق كمن يخرج من السجن إلى الفضاء المفتوح. ولكن من يستطيع أن يخرج الآن؟ وأين هم الذين يعرفون كيف يخرجون؟ أرجو أن تساعد دراسة أركون هذه على إيجاد الباب والمفتاح...

(5) الفرق بين التعرّف على الشيء/ ومعرفة الشيء، هو أن المرء في الحالة الأولى يكتفي بمعرفة شيء معروف سابقاً لديه، أو موصوف من قبل النصوص، وأما في الحالة الثانية فيعرفه فعلاً: بمعنى يكتشف شيئاً لم تكن له أي صورة عنه سابقاً. وبالنسبة للعقل «المؤمن» التقليدي فليس هناك أي معرفة استكشافية أو جديدة في الكون لسبب بسيط هو أن كل شيء كان قد ذكر في النصوص وعرف مرة واحدة وإلى الأبد. وبالتالي فإن مهمة المؤمن هو أن يتعرّف عليه من جديد على ضوء ما حفظه من النصوص (حتى علم الذرة موجود في النصوص). ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر. إنه معنى أصلي إبستمولوجي ينتمي إلى شبه الجزيرة العربية، وليس ذلك المعنى الإسقاطي الذي خلعه عليه المسلمون بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية الإسلامية. هذا ما كان أركون قد برهن عليه في دراسته التي أثارت نقاشاً واسعاً بين المستشرقين والمختصّين بالإسلاميات. انظر الكتاب التالي: L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, éd: jeune Afrique, Pairs, 1978. وهو كتاب جماعي شارك فيه بالإضافة إلى أركون كلّ من مكسيم رودنسون، وجاك لوغوف، وتوفيق فهد. وقد ترجمنا دراسة أركون وكل النقاش الملحق بها في كتاب «الفكر الإسلامي، قراءة علمية» بيروت، 1987. فليرجع إليه من شاء المقارنة بين النصين الفرنسي والعربي.

(6) بمعنى أن تعاليم الدين الإسلامي تخلع على العادات والتقاليد السابقة على الإسلام فتصبح إسلامية دينية مقدسة فوراً. وينسى الناس منشأها وتجيء الأجيال التالية فلا تعرف التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي، ما هو إسلامي، أو ما قبل إسلامي، ويصبح التقديس عاماً شاملاً يغطي كل شيء، «كالقبة السماوية» التي تحدّث عنها عالم الأنتروبولوجيا الفرنسي جورج بالانديه عندما درس المجتمعات الأفريقية التي لا تزال في مرحلة «الحرام والتقديس». (Le Sacré).

(7) هذه هي الترجمة التي وجدتها للمصطلح الذي بلوره مارسيل غوشيه مؤخراً واستعاره أركون للتطبيق على الإسلام: (La dette de sens). في السابق كنت أقول دَيْن المعنى، ولكني وجدت أن مديونية المعنى أفضل. فالطالب المعجب بأستاذه يشعر نحوه بنوع من الدين أو المديونية المعنوية ويكون متقبلاً لطاعته بسبب هذا الإحساس بالجميل والفضل. وكذلك الأمر في ما يخصه كل علاقة تبعية طوعية لاقسرية ولاإكراهية: أي الطاعة الناتجة عن الاقتناع المحض. (علاقة النبيّ بالمؤمنين الأوائل مثلاً كانت من هذا النوع لأنه لم يكن يمتلك أي سلطة، وبالتالي فطاعتهم له كانت عبارة عن انتساب طوعي محض).

(8) الكتاب المذكور هو التالي: Marcel Gauchet: Le désenchantement du monde, éd: Gallimard, 1985. وفيه يبلور مارسيل غوشيه المصطلح المذكور آنفاً «مديونية المعنى» من خلال دراسته للتراث المسيحي فالغربي. والعنوان بحد ذاته مستعار من ماكس فيبر الذي درس عملية التصنيع والعلمنة والاقتصاد الحديث الذي غزا وجه أوروبا، فتراجعت المسيحية والتقديس في الوقت نفسه



وانكشف العالم على حقيقته: أي مادياً عارياً من روعة السحر وبجاهيل الأسرار. لقد بدا العالم على حقيقته كئيباً، خائباً، حزيناً... ولكن بدءاً من تلك اللحظة بالذات انطلقت «الحضارة المادية» في الغرب بشكل لا يقاوم ولا يرد.

(9) لفهم العلاقة الجدلية بين ذروة المشروعية العليا وذروة السلطة السياسية من خلال تاريخ الإسلام أنظر دراسة أركون التي بعنوان: (Autorité et pouvoirs en Islam). وهي منشورة في كتاب «نقد العقل الإسلامي» المنقول إلى العربية بعنوان «تاريخية الفكر العربي - الإسلامي». بيروت، 1986.

(10) هذا ما فعله طه حسين مثلاً عندما راح ينخرط في كتابة «إسلامياته»...

(11) تكمن المشكلة الأساسية في أن معظم مثقفي تلك الفترة لم يعرفوا - أو لم يستطيعوا - التفريق بين الفتوحات العلمية والحضارية للغرب، وبين الوجه الاستعماري والتسلّطي لهذا الغرب بالذات. فاختلط الحابل بالنابل، «ورمينا الطفل مع الغسيل الوسخ» كما يقول الفرنسيون. ودفعت الأجيال التالية الثمن، ولا تزال تدفعه...

(12) غنيّ عن البيان أن محمد أركون لا يدين الشعور القومي الإنساني، وإنما يدين المبالغات والتطرّفات التي تضرّ بالفكرة القومية أكثر مما تنفع. وقد أثبتت التجربة مؤخراً صحة هذا الكلام.

(13) ترجمنا مصطلح (traditionnalisation) بالتريث الذي هو مضاد للتحديث. ويقصد به أركون عادة لجوء الدول المؤسسة بعد الاستقلال إلى الدين لخلع المشروعية على نفسها، ثم محاولة نشر أكثر أنواع التديّن تقليدية وتراثية عن طريق وسائل الإعلام الضخمة من أجل تعميمها على المجتمع ككل. فبدلاً من التحديث (تحديث الفكر الإسلامي والفكر العربي) يحصل التريث...

(14) لتوضيح موقف أركون أكثر من هذه النقطة ولكيلا يحصل أي التباس أو سوء فهم نقول ما يلي: لقد أثبتت اللغة العربية في العصر الكلاسيكي مقدرتها على استيعاب الثقافات والفلسفات المتنوعة. وصاحب «الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري» أول من يدرك ذلك. فهو يعرف جيداً قيمة المفكرين العرب الكبار وقيمة الثقافة العربية العالية التي أنتجوها (كالجاحظ والتوحيدي والفلاسفة، وعموماً كل الإنسيين العرب Les humanistes arabes) ولكنه يعرف أيضاً أن اللغة العربية قد دخلت مرحلة السكولاستيكية التكرارية بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ونامت طويلاً حتى القرن التاسع عشر. وبالتالي فقد جمدت أساليبها وصياغاتها وتخلّفت عن الركب الذي قطعته الأمم الحديثة ولغاتها الحديثة كثيراً (اللغة الفرنسية أو الإنكليزية). وعليها لكي تعيد سابق مجدها أن تقوم بجهود مضاعفة من أجل تدارك ما فات ومواجهة كل تحديات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. وهذه هي، في نظرنا، المهمة الأساسية المطروحة على المفكرين والمترجمين العرب طوال المرحلة القادمة كلها. ففي ما يخصّ الفكر الديني مثلاً لا يمكن أن نستخدم اللغة العربية دون أن نصطدم مباشرة بالكثير من المطبات والألغام. وسوف يُساء فهمنا كثيراً في كل خطوة نخطوها، بل وتعدّ تحليلاتنا كفراً ما بعده كفر في نظر أغلبية التقليديين. والسبب هو أن اللغة العربية قد انغلقت على ذاتها في مرحلة الأرثوذكسية طوال فترة طويلة كما قلنا، وبالتالي فكل شيء محرّم، وكل شيء مقدّس. هذا في حين أننا نتحدث في مجال الأنتربولوجيا الدينية عن أشياء دنيوية بحتة... أما اللغة الفرنسية الحديثة فقد نُظّفت من آثار هذا التقليد والشحنات «الدينية» طوال ثلاثمئة سنة على يد المفكرين والعلماء المستنيرين. وبالتالي فيمكن استخدامها للتحدث عن مشاكل الدين والمجتمع، والإيمان واللاإيمان، ومشكلة الله، ومشكلة الأرثوذكسية، وتاريخية العقائد والأنظمة الدينية دون أن يتهم المرء بالكفر أو مهاجمة المقدسات حتى من قبل الكاثوليكيين المؤمنين. (أو من قبل البروتستانت). لذا ينبغي علينا، بحسب أركون، توليد مصطلحات وصياغات تعبيرية علمية وعلمانية جديدة في اللغة العربية، قبل أن نتصدّى لدراسة الظاهرة الدينية، وإلا فسوف نصطدم دائماً بالمشاكل وسوء الفهم والتفاهم. لا ريب في أن علمنة اللغة العربية جارية الآن ومنذ أكثر من قرن في مجالات الشعر والرواية والمسرح والمقالة الأدبية والنقدية، إلخ... وهذا ما يبشّر بالخير وبالمستقبل. ولكن لم يوجد حتى الآن أي خطاب في اللغة العربية يتصدّى لدراسة الظاهرة الدينية من منطلق حديث (أي منطلق علم اجتماع الأديان، والأنتربولوجيا الدينية، وتاريخ الأديان المقارن).



تنبيه

آفاقٌ مُشرعَة على الإسلام

يأنف الباحث الأكاديمي الجامعي، عادة، من أن يترك فكره ينطلق حراً وعفوياً، عندما يتحدّث عن موضوعات كانت قد أثارت انتباهه منذ زمن طويل وحرّكت فضوله المعرفي وتحرياته الميدانية. فهو يفضّل دائماً اتباع أسلوب الاستكشاف الأكاديمي الجامعي الهادف إلى التقدم أكثر باستمرار، أو الإتيان بشيء جديد في مجاله الخاص، أو استكشاف وقائع جديدة. ولكننا نعلم أن الباحث الأكاديمي إذ يطيل التردّد على مجال معرفي ما والبحث فيه، فإنه ينتهي إلى فرض آراء وقناعات وتخمينات وحدوس يمكن أن تشكّل نقاط انطلاق لتحريات أخرى أكثر تعمقاً، ولتمحيصات أكثر دقة من أجل التقدّم بالحقيقة خطوة أخرى. يضاف إلى ذلك أن الجمهور العام يمكنه أن يتوصّل، بسهولة أكثر، إلى نتائج بحث ما أو مفكّر ما إذا ما اتّخذ أسلوب العرض العفوي الحرّ المخلّص من ذلك الجهاز الأكاديمي الثقيل للمراجع والتبريرات والمناقشات التقنية التي تجري بين الاختصاصيين.

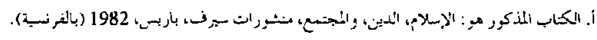
وفي ما يخصني شخصياً أقول، إنّ كتاباتي عن الإسلام قد تراوحت باستمرار بين التحرّي التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة، وبين الحرص على التوصل إلى الجمهور العريض الواسع للمسلمين وغير المسلمين من جهة أخرى. وكل ذلك بهدف المساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات الحاضرة جداً وغالباً في واجهة الأحداث الراهنة منذ ثلاثين عاماً. ولكني لم أستطع أبداً، على الرغم من كل ذلك، أن استخدم لغة شفّافة تماماً أو واضحة كلياً أو مفهومة مباشرة من قبل كل القراء من دون أن تواجه بالرفض من قبل البحّاثة الاختصاصيين بصفتها تبسيطية جداً أو سطحية. وهنا يكمن رهان ما دعوته بالإسلاميات التطبيقية[1] ومخاطرها. فهذا العلم الذي دشّنتُه، قبل بضع سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية. كما ويهدف في الوقت



ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأوسع دون أن يتعرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهي أو حتى اللامبالاة من قبل البحاثة المتبحِّرين[2].

وقد حصلت لي سابقاً تجربة أولى مع الصحافي الإيطالي ماريو أروسيو في مجال المقابلات. وأقنعتني هذه التجربة بفائدة أسلوب المقابلة كطريقة في العمل، لأن لائحة الأسئلة المحضَّرة جيداً تشتمل على أنواع الفضول المعرفي والتساؤلات المتكررة للجمهور الواسع، وهي تشكّل محرِّضاً على التفكير، وتتطلّب الإيجاز والوضوح في الوقت الذي تجدّد فيه فهم المادة عن طريق إدخال تساؤلات متينة وقيمة[أ]. ولهذا السبب بالذات فقد قبلتُ أن أكرر التجربة نفسها مع السيدين دانييل بيرينياك وآلان غونيت. وسوف يلاحظ القارئ أن الأسئلة المطروحة تستعيد الموضوعات المشكلة للمتخيَّل[3] الغربي عن الإسلام، وخصوصاً منذ أن كانت الثورة الإيرانية، والحرب الأهلية في لبنان، والمقاومة الأفغانية، وانفجارات العنف الاجتماعي في مصر وتونس والجزائر، إلخ... قد حثّت الصحافيين الغربيين على الإكثار من التقارير الصحافية، وحثّت المختصين بالشؤون السياسية على تشغيل مواهبهم في التفسير والتأويل لما يجري هناك.

آمل ألّا أكون، في الصفحات التالية، قد استسلمت للمماحكات الجدالية أو انسقْتُ إليها. أقول ذلك على الرغم من أن بعض الأحكام المُسبقة الشائعة والرازحة بعنادٍ في المجتمعات الأوروبية تجاه العرب والإسلام تبرّر أحياناً تقديم الأجوبة الحادّة، ليس فقط من أجل التنديد بالجهل العام بل من أجل التنديد بالموقف السائد للفكر الغربي تجاه الثقافات الأخرى التي يتحكم بمسارها وتطورها عن طريق فرض نماذجه وقوالبه عليها. في الواقع، إني أستهدف بأجوبتي الرأي العام الإسلامي كما الرأي العام الغربي والأوروبي. ففي ما يخصّ الأول أحاول تخليصه من السياج الدوغماتي المغلق[4] الذي تسجنه فيه التيولوجيا التقليدية وإيديولوجيا الكفاح في آن معاً. وفي ما يخصّ الثاني أقول، إن عليه أن يتراجع عن النظرة الإتنوغرافية[5] التي يحملها تجاه الثقافات الأخرى في الوقت الذي ينبغي عليه أن يطبق على المجتمعات الغربية نفسها وعلى تراثاتها الثقافية منهجية المقاربة الأنتربولوجية ضمن الخط الذي افتتحته أعمال



أ. الكتاب المذكور هو: الإسلام، الدين، والمجتمع، منشورات سيرف، باريس، 1982 (بالفرنسية).



بيير بورديو أو جورج بالانديه مثلاً. ينبغي أن نلاحظ هنا أن الفكر المسيحي الغربي يرفض الانخراط في خط كهذا. ذلك أنه بقدر ما يَسرُّه تقديم التراثات الدينية الأخرى بطريقة إتنوغرافية، وخصوصاً التراث الإسلامي، منافسه الدائم، بقدر ما يشتبه بالإشكاليات المعرفية الجديدة التي تجبره على إعادة النظر في الأسس الإبستمولوجية والأنتروبولوجية لتيولوجيته (أو لاهوته). وقد أحسست دائماً برغبته هذه في الحماية الذاتية أثناء المناظرات الجارية بين المسلمين والمسيحيين بخصوص موضوعات قديمة أو حديثة. فمثلاً لاحظت في ما يخصّ موضوعاً مركزياً، كموضوع الوحي، تشكّل نوع من التواطؤ السري بين «المؤمنين» من كلا الاتجاهين لكي يحموا عقائدهم وتحديداتهم الدوغماتية من الانتقادات التفكيكية للعلوم الاجتماعية المطبّقة على دراسة أديان الوحي. فالمسلمون واليهود والمسيحيون يعرفون أن هذه العقائد والتحديدات القاطعة تؤبّد تلك الانقسامات الخطيرة بينهم، والتي تؤدي إلى الصراعات العنيفة الجارية والاستبعاد المطلق لكل طرف تجاه الطرفين الآخرين. وعلى الرغم من ذلك فهم يفضلون المحافظة على فعالية الخطاب التبريري والتبجيلي لكل طائفة، بما فيها إيديولوجيات الكفاح المتفرّعة عن الخصوصيات الدينية، بدلاً من أن يفتحوا فضاءً جديداً للعقلانية والمعقولية لكل التراث الديني بمجمله.

مهما يكن من أمر، فإنه لم يعد مقبولاً حصر الإسلام كله فقط في تجلياته الأصولية أو المتزمّتة أو الحركية الإسلاموية كما هو شائع جداً في الغرب. وإذ أقول كلامي هذا فإني لا أنكر أبداً حجم الضغط الاجتماعي لتلك الإيديولوجيا التي تستعير من الإسلام التقليدي مفرداته وشعاراته، والتي تبحث في الأماكن الدينية (من مساجد، وأماكن صلوات) عن ملجأ محصَّن لنشر ذاتها بشكل أوسع وأكثر فعالية بين الجماهير. ولكن تنبغي إدانة مؤامرة الصمت التي يقوم بها كل المراقبين الغربيين للإسلام المعاصر، بمن فيهم علماء الإسلاميات الأكثر شهرة. أقصد الصمت عن وجود فئات اجتماعية أخرى في المجتمعات الإسلامية غير تيّار الإيديولوجيّين الإسلامويين، وأقصد عدم ذكر الأصوات الدينية والفكرية الأخرى، ثم تيارات الفكر الأخرى الموجودة في هذه المجتمعات الخاضعة للنظرة الاعتباطية للمراقبين الخارجيين أو للمراقبة الإيديولوجية لأنظمتها وحكوماتها. لا أستطيع هنا إلّا أن أطرح هذا السؤال: لماذا تحظى الكتب



التي تستخدم كل أساليب التبرير والتبجيل الدفاعي والهجومي بنجاح ساحق في أوساط المسلمين؟ ولماذا تحظى الكتب التي تعزو «للإسلام» كل أنواع الخلط والأغلاط والهلوسات والعنف العائد إلى فئات اجتماعية محدّدة دون غيرها بنجاح إعلامي مماثل في الغرب؟ هكذا نرى كيف أنّ كلا «النجاحين» يتضامنان ويتواطآن في ممارسة عملية التلاعب الإيديولوجي.

ثم ينبغي أن أطرح السؤال المعاكس التالي: لماذا تمرّ الدراسات العلمية والنقدية النادرة عن الإسلام من دون أن يشعر بها أحد، أو دون أن تحظى بأي صدىً لدى كلا الجمهورين: الأوروبي والعربي الإسلامي؟ أستطيع أن أضرب أمثلة عديدة، حصلت مؤخّراً، للبرهنة على هذه الظاهرة من التواطؤ الإيديولوجي ومؤامرة الصمت التي تحيط بالإسلام وقضاياه الفعلية. والشيء المقلق أكثر في هذا الوضع هو رفض أو عجز المسلمين المتحكمين بمقاليد الرأي العام عن أخذ الوعي الدقيق بهذه الظاهرة الخطيرة: أقصد تضافر العوامل السلبية في تشكيل متخيّل جبار عن الإسلام، سواء في الجهة الإسلامية أو في الجهة الغربية. وإذا ما تطلّعنا إلى الأمور من وجهة النظر هذه سقط حق المسلمين في الاحتجاج على الأحكام المُسبقة الشائعة عنهم في الغرب. ولكن علماء الإسلاميات (أي المستشرقين سابقاً)، الذين يدّعون الهيبة العلمية أو يعزون أنفسهم إليها، مطالبون بمطاردة الإيديولوجيا حتى في كتاباتهم وتقديماتهم الوصفية البحتة للإسلام الكلاسيكي كما للإسلام المعاصر بآخر أحداثه وتطوراته. فلم يعد كافياً النقد الفللوجي للمصادر أو الترجمة الحرفية لخطابات الحركات الإسلامية من لغاتها الأصلية إلى اللغات الأوروبية، اللهم إذا ما أردنا أن نأخذ في الاعتبار تساؤلات علوم الإنسان والمجتمع وفضولاتها المعرفية المتجددة باستمرار. وعلماء الإسلاميات الغربيون إذ يضعون الإسلام باستمرار خارج هذه التساؤلات والمنهجيات المستجدة، فإن ذلك يعني تقوية تلك النواقص أو ذلك التأخّر العلمي الذي يستمتعون بإدانة وجوده لدى المسلمين المعاصرين[6]. إن ما يجده القارئ في هذا الكتاب من تنبيهات، وتصحيحات للمنظورات التاريخية، ودعوات متكرّرة لزحزحة المشاكل والتشخيصات نحو فضاء جديد من المعقولية والفهم، ومن فرضيات عمل، وتفسيرات، وجهود تنظيرية وتأويلية، كل ذلك يهدف إلى إعادة تحديد مفهوم الغرب ذاته بصفته فضاءً تاريخياً وثقافياً[7].



وإعادة التحديد هذه تتجاوز المثال الإسلامي، ولكنها تتم هنا بفضل هذا المثال الذي لم يستخدم حتى الآن كما يجب. إن الفكر الغربي، في كلتا صيغتيه المسيحية والعلمانية، قد اعتاد على إعطاء نفسه حق محاكمة مكانة الإسلام ووظائفه، وكذلك الأمر في ما يخصّ بقية التراثات الأخرى غير الغربية. إنه هو الحَكم السيّد الذي يعلو على الجميع. لكن ها هي الأمور ابتدأت تتغيّر، وها نحن، انطلاقاً من التجربة التاريخية والثقافية للإسلام، نجد أن التساؤلات النقدية والتحديات الثقافية (ليس فقط السياسية) قد أخذت تعود إلى هذا الفكر الغربي بالذات لكي تحتج على هذه السيادة والهيمنة. إني أعترف بأنّ كلامي يبقى مقتضباً في هذا الكتاب، كما يبقى متواضعاً ومحدوداً، ثم بنحو أخص سريعاً. ولكني آمل بواسطة هذا الكتاب السهل المورد أن أكون قد أسهمت في نشر معرفة على غرار تلك الزيتونة التي تحدث عنها القرآن: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾. (سورة النور، الآية 35).



السؤال الأوّل

هل يمكننا التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب، أو بالأحرى عن وجود متخيَّل غربي عن الإسلام؟

في هذا الكتاب الموجّه إلى الجمهور العام في فرنسا، وربما إلى الجمهور الغربي كله في ما بعد، أجد من المفيد بل من الضروري الانطلاق من هذا السؤال. في الواقع، إنه يحق لنا أن نتساءل عن صلاحية وموضوعية المعرفة المتوافرة في الغرب عن الإسلام. وقد جرت حول ذلك مناقشات عديدة ومتواصلة اتخذت طابعاً عاطفياً وانفعالياً حاداً بدءاً من سني الخمسينيات خاصة: أي بدءاً من اللحظة التي انطلقت فيها حركات التحرر الوطني. أذكّر هنا بنشوب حرب الجزائر. وكل الفرنسيين يتذكّرون كل تلك المماحكات الإيديولوجية والصراعات الدموية القاتلة التي جرت على مدار تلك الحرب ليس فقط بخصوص الإسلام، بل أيضاً عن العالم العربي عامة، وعن الثقافة العربية، وذلك ضمن سياق الناصرية وانبثاق العالم الثالث في باندونغ وصراع الصهيونية من أجل إقامة دولة إسرائيل. وكانت المماحكة الجدالية التي جرت آنذاك عنيفة جداً بسبب ارتباطها بنزاع ديني وسياسي قديم يعود إلى القرون الوسطى. ولكن في ما وراء تلك الحلقة التاريخية، التي استمرت في ما بعد ولا تزال مستمرة حتى اليوم، هناك مدلولات أخرى (أشير بهذا الصدد، مثلاً، إلى كل ما حصل مع الثورة الإيرانية ووصول الخميني إلى السلطة الذي أدّى إلى إشعال صراعات وانفعالات هائجة جديدة، ليس فقط في فرنسا، كما هي الحال في ما يخصّ مسألة الجزائر، بل في العالم كله، وخصوصاً في الولايات المتحدة التي نعرف مدى حجم حضورها وثقلها في الشرق الأوسط). في الواقع، إن الثورة الإيرانية قد مسّت المصالح الحيوية للغرب في الشرق الأوسط. وكانت ردود الفعل التي أثارتها ولا تزال تثيرها قد أنعشت المتخيَّل الغربي السلبي عن الإسلام وضخّمته أكثر.

إن مفهوم المتخيَّل (l'imaginaire) الذي أثير في السؤال المطروح هو جديد حقاً. ولا



يستطيع الجمهور العام فهمه بشكل جيّد حتى الآن، وذلك أنه حتى الاختصاصيّون لم يتوصّلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تخومه، كما لم يتوصلوا بعد إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماماً، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات تلك الملكة التي ندعوها بالخيال (l'imagination). لكي أعطي فكرة سريعة عنه سوف أقول، إن متخيَّل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمّة ما هو مجمل التصوّرات المنقولة بواسطة الثقافة. وكانت هذه الثقافة معمَّمة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معمَّمة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً (تلفزيون، راديو، صحافة مكتوبة...) ثم بواسطة المدرسة ثانياً. وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيَّله الخاص المرتبط باللغة المشتركة. وبالتالي فيوجد هناك متخيَّل فرنسيّ وإنكليزي وألماني، إلخ عن الإسلام. كما يوجد متخيَّل جزائري ومصريّ وإيرانيّ وهندي، إلخ عن الغرب (المتخيّل = مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر).

والمتخيَّل الغربي، المتشكّل تجاه الإسلام، يتغذّى منذ الخمسينيات من كل قوة وهيمنة وسائل الإعلام التي لا يمرّ يوم إلّا وتتحدّث فيه عن الموضوع، بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني والحركات الاحتجاجية والتمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية العديدة والمتنوعة.

وهذا الجهل بالإسلام لا يخصّ الأحداث الراهنة فحسب. أقصد بذلك أن مشاكل المجتمعات الإسلامية قد تعقّدت وتكاثرت منذ انبثاق الدول القومية المستقلة في الخمسينيات والستينيات. ولكن، حتى في ما يخصّ هذه الفترة القصيرة، حصل خلط خطير أدّى إلى تشكيل المتخيَّل الغربي عن الإسلام: فكل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي أُلحقت جميعها بالإسلام الذي ضُخِّم كثيراً وأصبح المصدر والعقل الخالق لكل التاريخ المعاصر الخاص بعالم شاسع واسع يمتدّ من الفليبين إلى المغرب الأقصى، ومن إسكندنافيا إلى أفريقيا الجنوبية، إذا ما أخذنا في الاعتبار الأقليات الإسلامية الموجودة في أوروبا. إنه لصحيح أنّ الخطاب الإسلامي المشترك، أقصد خطاب الحركات الإسلامية التي تقود الصراعات السياسية الأكثر أهمية وحسماً، يفرض الصورة الجبّارة لإسلام مشترك وأبدي وخالد يمثِّل



نموذج العمل التاريخي الأعلى والمثالي الهادف إلى تخليص العالم من النموذج الغربي والإمبريالي والمادي. هكذا نرى إلى طبيعة ووظائف العملية التي تتابعها وسائل الإعلام في الغرب: فهي تنقل (دون أي تدخل نقدي كما تفعله العلوم الاجتماعية) المتخيَّل الإسلامي المعاصر وتدمجه داخل الخطاب الخاص بالمتخيَّل الاجتماعي لبلدان الغرب. ونلاحظ أن الوظيفة النقدية أو الممارسة النقدية للفكر غائبة لدى كلا الطرفين: الغربي والإسلامي. وبالتالي فإن ساحة التصوّرات تصبح مفتوحة وحرّة من أجل تصادم كلا المتخيّلين المثارين والمهيَّجين بواسطة الأحكام المسبقة وأنواع الخلط المتراكمة لدى كل واحد منهما تجاه الآخر.

وهذه الممارسة اليومية من التهييج والتضخيم لكلا المتخيَّلين تزداد تعقيداً بواسطة نزاع أكثر قدماً بكثير وأكثر خطورة، لأنه يمسّ المصادر الأكثر قداسة للأديان التوحيدية الثلاثة. فالواقع، إن الرهان الأكبر للصراع الدائري في الفضاء المتوسطي، منذ ظهور الإسلام بين عام 610/ 632م، هو التنافس المستمر الذي لم يتم تجاوزه أبداً بين الطوائف الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهدف الصراع هو السيطرة على الرأسمال الرمزي المرتبط بما تدعوه التراثات الدينية الثلاثة بالوحي، ثم إدارة هذا الرأسمال الرمزي وتسيير شؤونه أو احتكار إدارته من قبل كل طرف. وهذه المسألة ضخمة ومهولة وذات أولوية قصوى، ولكنها مطمورة في الوقت ذاته تحت الخطابات المعلمنة لإيديولوجيات البناء القومي في أوروبا القرن التاسع عشر، وتحت إيديولوجيات التقدم العلمي والإنسية الكونية لأوروبا هذه بالذات. كما أنها مطمورة بدءاً من الكارثة النازية والفظائع التي حصلت أثناء حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار تحت ركام الخطابات التي لا تقل خديعة أو مبالغة عن الأولى. أقصد خطابات ما بعد التحرّر الوطني المضادة للاستعمار بشكل كاريكاتوري، والتي تتّخذ الاستعمار كحجة وكذريعة مستمرة لتبرير أعمالها وتقصيرها، ثم خطابات التنمية وسوء التنمية التي سادت في الستينيات، ثم الخطابات الداعمة لبناء الوحدات الوطنية في بلدان العالم الثالث التي نالت استقلالها السياسي للتو، وذلك على غرار النموذج المركزي واليعقوبي الفرنسي.

سوف أعود، حتماً، في ما بعد، إلى هذه المسألة الحاسمة والفاصلة: مسألة الوحي.



ولكني سأقول، منذ الآن، إن الوحي لم يدرس في أي مكان ولا أي جامعة من جامعات العالم حتى يومنا هذا من خلال تجلياته اللغوية الثلاثة: العبرية، والآرامية، والعربية. كما أنه لم يُدرس من خلال الظروف التاريخية والأنتربولوجية لهذه الانبثاقات أو التجليات الثلاثة. ولا ريب في أن ذلك يشكّل نقصاً في العلوم المقارنة للأديان، والعلوم الاجتماعية، وعلوم الإنسان التي تتخلّى لشيوخ كل طائفة أو لاهوتييها عن هذه المسألة، وتترك لهم مهمة «تسيير أملاك الخلاص»[1]: أي تأبيد الخطاب اللاهوتي التيولوجي من خلال وظيفته في خلع الشرعية والمشروعية على إرادة القوة التي تتمتّع بها كل طائفة بالضرورة. وهذا ما يؤدي إلى جعل هذا الخطاب اللاهوتي نوعاً من النظام الثقافي للاستبعاد والإقصاء بشكل دائم: أقصد استبعاد كل أولئك الذين سوَّلت لهم أنفسهم تدنيس الرأسمال الرمزي نفسه أو ادعاء الانتساب له (المقصود استبعاد كل طائفة لما عداها واعتبارها خارج الإيمان «الحقيقي والصحيح»).

وربما بدا كلامي مُبالغاً فيه عندما قُلت إن الوحي لم يدرس في أي مكان من العالم في تجلياته التاريخية الثلاثة، في حين أننا نعلم بوجود أدبيات ضخمة وغزيرة تملأ مكتباتنا عن هذا الموضوع بالذات. ولكني هدفت من وراء هذه الملاحظة القاطعة إلى تنبيه الأذهان للبدهية التالية: إن المسيحية بخطيها الكاثوليكي والبروتستانتي، إذ شكلت الرؤيا اليهودية ـ المسيحية لتاريخ الخلاص، قد ألحقت العهد القديم بالعهد الجديد إلى درجة أن اليهود يحتجون الآن ضد انحلال تراثاتهم التلمودية والنبوية وذوبانها في المسيحية (أي كأنه حصل «تأميم» لليهودية من قبل المسيحية). أما المسلمون فيظلّون مستبعدين من هذا البناء التيولوجي، فلا يُقال القيم اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية مثلاً، وإنما يُقال دائماً القيم اليهودية ـ المسيحية! وسبب ذلك هو أن الإسلام قد جاء زمنياً في ما بعد، وأن عيسى المسيح هو التعبير الكلّي والنهائي عن كلمة الله، وبعده لا شيء. وقد نشب هذا الخلاف اللاهوتي منذ زمن بعيد. فنحن نعرف أن اليهود والمسيحيين في المدينة قد رفضوا الاعتراف بمحمد كنبيّ يندرج ضمن نفس الخط الروحي لتاريخ الخلاص والنجاة، تماماً كموسى وعيسى.

تنضاف إلى هذه البدهية التاريخية حقيقة أخرى هي: استقالة علوم الإنسان والمجتمع التي تَأنَفُ ـ لكن لماذا؟ ـ من تحمل مسؤولية كل النزاعات العتيقة الموروثة



عن التركيبات اللاهوتية والتيولوجية للأديان الثلاثة. أقصد تأنف من تحمل مسؤوليتها بصفتها مشكلة من مشاكل علم التاريخ الديني وعلم الأنتربولوجيا الدينية. وأستطيع القول، إن هذه المسائل لم تدرس أبداً حتى اليوم من خلال هذا المنظور النقدي، أقصد نقد العقول الثيولوجية، في معاهد تاريخ الأديان الملحقة بجامعات في حجم وشهرة جامعة برنستون، هارفارد، شيكاغو، السوربون، لندن، روما، ميونخ، إلخ...

وهناك عامل آخر أسهم في تفاقم هذا النزاع القديم بين الإسلام والغرب هو أنّ الإسلام، بصفته قوة تحريك تاريخيّ للمجتمعات التي اعتنقته، قد سيطر على الفضاء المتوسطي ما بين القرنين السابع والثاني عشر الميلاديين، ثم عاد للظهور السياسي من جديد ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر تحت قيادة الأتراك العثمانيين.

وهنا، أيضاً، نجد أن المصير التاريخي لهذا الفضاء المتوسطي لم يدرس كما ينبغي من قبل العلم التاريخي: أي بغضّ النظر عن الانقسامات الإيديولوجية ما بين ضفتي الشمال والجنوب، أو شرق وغرب المتوسط. والفضاء المتوسطي الذي أعنيه هنا بكلامي هو ثقافيّ أكثر ممّا هو جغرافي واستراتيجيّ. إنه الفضاء المحروث والمزروع تاريخياً من قِبَل الثقافات الكبرى للشرق الأوسط القديم: أي التي تضمّ الأديان الإيرانية والثقافات الرافدية والكلدانية والسريانية والآرامية والعبرية والعربية، وذلك قبل تدخّل اليونان وروما وبيزنطة و«الإسلام». لنلاحظ هنا، مروراً، قوة المفردات التي تدلّ على تعدّدية ثقافات الشرق الأوسط: فعندما نتحدث الآرامية والسريانية والبيزنطية فإننا ندلّ على المسيحية. وعندما نتحدّث العبرية فإننا ندلّ على الدين اليهودي. الإسلام وحده، على الرغم من ارتباطه باللغة العربية، يفرض نفسه للدلالة، في آن معاً، على الدين الذي نهض به محمد وعلى الإمبراطورية الشاسعة والواسعة التي أقامتها السلطة الجديدة في دمشق، أولاً، ثم في بغداد وقرطبة لاحقاً.

راح الخلط بين الإسلام كدين/ والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معيّنة يتأبّد ويتعقّد أو يتشعّب حتى يومنا هذا. ولكن لفهم الوضع في المجتمعات المدعوّة «إسلامية» ينبغي علينا، أولاً، أن نعود إلى المجتمعات نفسها فنتفحّصها وندرسها بذاتها ولذاتها قبل أن نتحدّث عن دور الإسلام. وهذا ما يفعله الدارسون بالنسبة لفرنسا وألمانيا وبلجيكا والولايات المتحدة وبولونيا، إلخ...



صحيح أنه من المشروع بالنسبة للبحث العلمي أن يستكشف العوامل المشتركة التي تولِّد الخطاب الإسلامي نفسه في مجتمعات شديدة التمايز. ولكن ينبغي علينا، كباحثين علميين، أن نعود إلى تاريخ كل مجتمع من هذه المجتمعات وثقافته الخاصة إذا ما أردنا أن يكون التحليل دقيقاً ووافياً. وفي ما يخصّ مسألة الفضاء المتوسطي، فإنه لمن المهم أن نحدد العقبات الإيديولوجية التي تؤخّر من دراسته أو تطمس أهميته بالنسبة للاستعادة النقدية الحديثة لتاريخ الأديان والفلسفة والثقافات.

إن الدرس المهم الذي قدّمه لنا فيرنان بروديل[2] من خلال أطروحته الكبرى «المتوسّط والعالم المتوسّطي في عهد فيليب الثاني» لم يؤثّر بالدرجة الكافية، حتى الآن، لأجل تعديل برامج تعليم التاريخ في المدارس الثانوية والجامعات الأوروبية. فالواقع. أن المساواة لم تتحقّق بعد بين كلتا الضفتين من حيث توفير الاختصاصيين ونوعية الاهتمام. فلا تزال الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسّط مهملة علمياً بالقياس إلى بقية الأقسام والاختصاصات الأخرى. إنها لا تزال من اختصاص المستعربين أو المستركين (تركيا): أي من اختصاص ذلك السديم «العلمي» الضبابي المدعو بالاستشراق. فمثلاً، ما يُدرس عن المتوسط «العربي» أو «الإسلامي» في الجامعات الأوروبية مشروط، إلى حدّ كبير، بالمنظور الأوروبي تجاه العالم المتوسطي.

وحتى هذا المنظور الأوروبي قد نُحّي إلى الصفوف الخلفية من قبل الأسطول السابع الأميركي الذي يُسيطر استراتيجياً على مجمل الفضاء المتوسطي حتى إيران. هذا، في حين أن أوروبا تكرّس كل مواردها وطاقاتها من أجل تشكيل المجموعة الأوروبية المشتركة. ونحن نعلم أن ألمانيا الغربية، التي تسيطر كلياً على الثقافة المتوسطية، تحتل مكانة ضخمة في تشكيل الوحدة الأوروبية. فهل يعني ذلك أن أوروبا ستدير ظهرها للعالم المتوسطي؟ أم أنّ دخول اليونان وإسبانيا والبرتغال إلى السوق الأوروبية المشتركة سوف ينجح في المحافظة على الاهتمام الدائم والفعّال بالبعد المتوسطي لأوروبا ودمج الفضاء العربي والإسلامي فيه في مرحلة لاحقة، وذلك ضمن الزخم الحيوي والتاريخي لبناء أوروبا؟ يوجد هنا رهانٌ سياسيّ وثقافي حاسم بالنسبة للسنوات العشر القادمة، أي حتى عام (2000). ومن الواضح والبديهي أنه إذا ما عُقد سلام نهائيّ بين إسرائيل والفلسطينيين، فإن ذلك سوف



يفتح لكل الشعوب المرتبطة بحوض المتوسط آفاقاً وآمالاً تفوق الوصف.

إني لا أهدف هنا، فقط، إلى تسليط المنظورات التاريخية الدقيقة على الرهانات السياسية والاقتصادية والاستراتيجية التي ما انفكّت تشعل الحروب وتغذّيها في حوض المتوسّط. بل أهدف، أيضاً، إلى شيء أبعد من ذلك وأكثر عمقاً. فأنا أرى أنّ مهمة مؤرّخي الأديان والثقافات والفلسفة تكمن اليوم في تبيان كيف أن الجماعات العرقية ـ الثقافية المتوسطية ذات الحجم والحيوية المتنوّعة قد استمدّت من نفس المستودع المشترك[3] علامات ورموزاً من أجل تشكيل أنظمة من العقائد/ واللاعقائد في الوقت الذي خلعت فيه على الوجود البشري معنىً كاملاً ونهائياً. ولكن أنظمة العقائد هذه قد مارست عملها كأداة لخلع المشروعية على إرادات القوة، وإمبراطوريات السيطرة، والحروب الدموية. وإذا ما طرحنا الأمور بهذه الطريقة الجذري، ومن خلال هذا المنظور الواسع فإن كل «المؤمنين» سواء أكانوا تابعين للأديان التوحيدية، أم للأديان العلمانية الحالية، سوف يكونون مُجبرين بالدرجة نفسها على طرح مشكلة المعنى، ولن يعودوا عندئذ يطرحونها من زاوية التعالي الجامد واللامتحرك، أو من خلال الأنطولوجيا الثابتة التي تبقى بمنأىً عن كل تاريخية، وإنما سوف يطرحونها على ضوء القوى التاريخية التي تحوّل القيم الأكثر «قداسة»، والأكثر «إلهية» إلى مجرّد رأسمالات رمزية[4]. وهذه الرأسمالات الرمزية لا تنفصل عن حكايات التأسيس (أي الحكايات الأسطورية بالضرورة) التي تجد فيها كل فئة عرقية ـ ثقافية ما تدعوه بهويتها أو شخصيتها.

وينبغي أن نعيد تفحّص ودراسة ظاهرة الوحي داخل هذا الحقل الجديد من الفهم والمعقولية، خارج إطار كل التحديدات الدوغمائية التي تستمرّ في الحفاظ على القوة التجييشية، ذات الجوهر الإيديولوجي[5]، لما يدعى بأديان الوحي. وإذا ما قمنا بذلك فإنه يمكن للتحليل المتعدّد المناهج والعلوم، والمتركز على ظاهرة معيّنة ذات أوجه ووظائف متعدّدة، أن يتوصّل إلى استخراج المتخيَّل الجذري المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب/ أو الكتب (سوف أعود في ما بعد إلى هذا المصطلح غير المعروف حتى الآن من قبل المؤرّخين وعلماء الأنتربولوجيا).

ولكننا لا نزال بعيدين عن التوصّل إلى هذه المرحلة. فنحن لا نزال في مرحلة إعادة



النظر في الكتب المدرسية لتعليم التاريخ في فرنسا وألمانيا وبلجيكا، إلخ. وكلّنا يعلم البؤس الفكريّ والثقافيّ للفصول القصيرة المكرسة للإسلام في الصفوف الثانوية الأوروبية. وأمّا في ما يخصّ أقسام التاريخ في الجامعات الأوروبية فمن من يقبل منها بإدخال مؤرّخ للإسلام فيها لا يزال نادراً جداً. أضرب مثلاً على ذلك ما حصل للمؤرخ الكبير كلود كاهين عندما أحيل على التقاعد عام 1979. فالذي حصل هو أنهم لم يجدوا له بديلاً يحتل كرسيه (تاريخ المشرق الإسلامي في باريس الأولى - البانتيون السوربون). وبالتالي فقد حذف هذا الكرسي بكل بساطة من الجامعة! إن تعليم تاريخ «الإسلام» مرميّ بشكل مهمل في قسم اللغات «الشرقية»، هذا إذا ما وجد أحدها. وينطبق كلامي على مجمل جامعات الغرب. وهذا بحدٍّ ذاته دليل شافٍ وكافٍ على مدى الإهمال والاحتقار الذي مُنيت به بلدان الضفّة الجنوبية والشرقية للمتوسط من قبَل بلدان الشمال والغرب. فالرؤيا الإيديولوجية لتاريخ الفضاء المتوسطي تلقى تجسيدها الإداري والمؤسّساتي حتى في الجامعات نفسها. وهكذا نرى كيف أن الساحة تبقى خالية للهواة والصحافيين الذين ينخرطون في تشكيل صورة مشوّهة عن الإسلام والمسلمين معتمدين فقط على الأحداث الجارية ومنغلقين دائماً داخل إطار المدة القصيرة لا الطويلة للتاريخ وعلم التاريخ[6] (أقصد فترة الناصرية، ثم الخمينية، ثم إسرائيل والفلسطينيين...).

ينبغي الآن تعديل الصورة في ما يخصّ العلاقة بين «الإسلام» و«الغرب» وتقديم وصف أكثر مساواة وعدالة (أكرر هنا بأن إطلاق كلمة الإسلام دون تمييز على مجتمعات مختلفة جداً شيء خطر جداً). وكذلك الأمر في ما يخصّ مصطلح «الغرب» الذي لا يقلّ خطراً. فينبغي أن نميِّز هنا بين الغرب المسيحي/ والغرب العلماني[7] أو الدنيوي. وكلاهما يتعرّضان، الآن، للتغيّر بسبب المناخ التكنولوجي والمعلوماتي الذي يغزو الآن كل الكوكب الأرضي. ولتقديم صورة أكثر مساواة وعدالة عن هذه العلاقة إسلام/ غرب، فإنه ينبغي عليّ أن أتحدّث عن الوضع من الناحية الإسلامية ذاتها.

للقيام بذلك ينبغي هنا التمييز بين أطر الإدراك والتصوّر الخاصة بالإسلام الكلاسيكي، وتلك التي تخصّ الإسلام المعاصر.

فنحن نجد أنه في ما يخصّ الإسلام الكلاسيكي، كما في المسيحية قبل الفاتيكان



الثاني (1965) فإن الفضاء المسكون كان مقسوماً من الناحية اللاهوتية والقانونية إلى دار الإسلام/ ودار الحرب. فأما دار الإسلام فتشمل المنطقة التي يطبّق فيها القانون الإلهي الموحى به في القرآن، ثمّ المشروح والمطبّق من قبَل النبيّ و«الخلفاء الراشدين» في المدينة من عام (622) إلى (661) (ثم من قبل خط الأئمة بالنسبة للشيعة). وأمّا دار الحرب ففيها يوجد «الكفّار» كالمشركين في زمن النبي في مكة والمدينة. وهؤلاء يهدّدون، دائماً، بإحلال القوانين «الوثنية» محلّ القانون الحقيقي الأمثل (الإلهي). ومن هنا تنتج مكانة «المحميّين» أو الذمّي بحسب اللغة الإسلامية الكلاسيكية. وهذا المصطلح ينطبق على اليهود والمسيحيين المعترف بهم كأهل الكتاب. ولكنهم من الناحية التيولوجية أو اللاهوتية يقعون خارج دائرة «الفرقة الناجية»[8] (أي المسلمين بالطبع). يخطئ اليهود والمسيحيون اليوم إذ يستخدمون هذه المكانة (مكانة الذمّي) كموضوع للمماحكة الجدالية والتنديد بمسلمي اليوم[9]. ذلك أن هذه المسألة تنتمي إلى مناخ العصور الوسطى، وبالتالي فينبغي أن نعالجها من خلال المنظور التاريخي متجنّبين كل مغالطة تاريخية تُسقط على الاستبعاد التيولوجي المشترك لأديان الوحي فلسفة حقوق الإنسان والحرية الدينية التي لم تقتنص تاريخياً على المستوى النظري إلّا بمجيء الثورة الفرنسية، والتي تظلّ عملياً غير مكتملة أو غير مطبّقة ومضمونة في كل الأحوال.

وكذلك الرؤيا التيولوجية اللاهوتية فهي تقسم بنفس الطريقة الزمن إلى ما قبل/ وما بعد اللحظة التدشينية لتاريخ الخلاص الجديد (المقصود الخلاص الأخروي أو النجاة في الدار الآخرة والنعيم الأبدي). ولهذا السبب نجد أن لليهود والمسيحيين والمسلمين تقويمهم الزمني الخاص (السنة اليهودية، التقويم الميلادي، التقويم الهجري). وكلّهم يطرحون مسألة المكانة التيولوجية للناس الذين عاشوا قبل ظهور الوحي «الأعظم والأخير». (فمثلاً ما هي مكانة كل الناس الذين عاشوا وماتوا قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، هل كلّهم في النار؟ هل هم كفار؟) أم ماذا؟...

وعندما نعلم أن المكان والزمان يشكّلان بالنسبة لكل البشر الإحداثيات والأطر التي تشرط كل إدراك لموضوع معرفي ما وتتحكم به، فإننا نستطيع عندئذٍ أن نقيس حجم التأثير الكبير للأنظمة التيولوجية على أنماط الفهم والمعقولية السائدة في مجتمعات



الكتاب (المقصود الكتاب المقدّس). فالكتاب الموحى والمقدس ولّد كل الكتب التي تندرج ضمن الخط نفسه والتي تشكّلت بواسطتها المعارف المشكّلة لكل «تراث» ثقافيّ خاص. و لم نخرج بعد من أطر الإدراك هذه. وما قلتُه، آنفاً، عن الكتب المدرسية لأقسام التاريخ في الجامعات الأوروبية، يبيّن لنا كيف أن شروط الفهم والمعقولية الخاصة بزمكان مفرَّغ من التقديس ومعلمن (كالزمكان الأوروبي الحديث) قد حلّ بكل بساطة محلّ التقسيمات الموجهة والصارمة التي سنّتها الأديان سابقاً، وإن بأشكال وصيغ إيديولوجية. أقصد بذلك أنه لم يُنهِ التقسيمات الاستبعادية والجدران الفاصلة بين التراثات والشعوب المختلفة، بل أبّدها بأشكال أخرى لادينية.

وفي داخل الزمكان اللاهوتي التيولوجي، نلاحظ أن الجغرافيين المسلمين للحقبة الكلاسيكية قد قدّموا وعلّموا تصورات وإدراكات «دنيوية» عن الشعوب والثقافات غير الإسلامية. وأُحيل القارئ هنا إلى المؤلفات الغنيّة والمبتكرة لصديقي ورفيق كفاحي الفكري أندريه ميكيل (صدر له حتى الآن أربعة أجزاء عن الجغرافيا البشرية عند العرب).

وأهمية هذه الأدبيات الجغرافية الغزيرة تعود إلى أنها تبيّن لنا مدى الدور الذي يؤدي فيها العجيب المدهش، أو الساحر الخلّاب، وبالتالي المتخيَّل في إدراك الآخرِ وتصوّره (المقصود بالآخر هنا غير المسلم). فعندما يصف الباحث المعاصر كيفية تشكّل صورة الآخر بصفتها عملية أو سيرورة نفسية ـ ثقافية مرتبطة بتاريخ معيّن وبإطار خاص من الفهم والمعقولية، فإنه يقدّم لنا بذلك فضولاً معرفياً جديداً وطريقة مبتكرة لممارسة علم التاريخ (أو كتابة التاريخ). وتكمن الميزة الكبرى لأندريه ميكيل في أنه جعل قطاعاً مهماً من الإنتاج الثقافي العربي (قطاع الأدبيات الجغرافية) يستفيد من أحدث المناهج والإشكاليات لعلم التاريخ المعاصر. فعلم التاريخ هنا متصوَّر ومفهوم بصفته أنتربولوجيا للماضي، أو أركيولوجيا للوعي الجماعي[10].

والآن: ما الذي يمكن قوله بخصوص النظرة للغرب أو إدراك «الغرب» من قِبَل «الإسلام» المعاصر؟

أوّل قطيعة حصلت مع أطر الإدراك والتصوّر الكلاسيكية نلحظها لدى المصري رفاعة رافع الطهطاوي الذي قدم إلى فرنسا في القرن التاسع عشر. فقد ترك لنا كتاباً مؤثّراً عن



ذكرياته «واكتشافاته»[11] في فرنسا التي كانت قد خرجت للتوّ من الصراعات الثورية والحروب النابليونية. ونجد أن نظرته لفرنسا إيجابية، معجبة، قلقة. قلتُ قلقة لأن التفاوت الذي لاحظه بين مجتمع حرّ وحيويّ ،منفتح على التغير والتجدد (كفرنسا)، ومجتمع إسلامي تكراري وامتثالي ومحافظ كمصر قد أثار همومه وحرّك إرادته من أجل التقدّم والإصلاح والمراجعة. وعلى الرغم من تدشين الفتوحات الاستعمارية العنيفة والمفاجئة، خصوصاً في الجزائر في ذلك الوقت، فإن حضارة الغرب كانت تصعق الزائر الشرقي الذي يأتي لأول مرة فيشعر نحوها بالإعجاب والغيرة. وهي تثير لديه رغبة لا تقاوم في إحداث التغيير والحركة في المجتمع الإسلامي. وقد راحت، آنذاك، شخصيات سياسية وأدبية وفنية وجامعية عديدة تنفتح على دروس فلسفة «الأنوار» ودلالاتها ومغازيها. وكانوا يعتقدون بأنه يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تقوم بالمسار التاريخي نفسه الذي أدّى بالغرب إلى تشكيل حضارة متصوَّرة على أنها «متفوقة» وفعّالة ومحرِّرة.

ولكن منذ سني العشرينيات والثلاثينيات راح يظهر تيار قوميّ علمانيّ، تلاه في ما بعد تيار إصلاحي إسلامي يعود في أصوله إلى القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ثم استمر بعدئذ وتوسّع على يد الإخوان المسلمين في مصر وجماعة العلماء في الجزائر بدءاً من الثلاثينيات. وراح هذا التيار يقف في وجه التيار الليبرالي الميّال إلى تقليد النموذج الثقافي الغربي. وراح الصراع بين كلا الموقفين يتّخذ منعطفاً حاسماً مع نهاية الحرب العالمية الثانية وخلق دولة إسرائيل، ثم مجيء عهد «الضباط الأحرار» والناصرية في مصر في شهر يوليو من عام (1952). وفي شهر نوفمبر من عام 1954 ابتدأت حرب الجزائر وراحت تصوغ التصوّر القومي المضاد للاستعمار والإمبريالية والصهيونية وتجعله يحلّ محل الموقف الليبرالي للمجموعات الصغيرة «المستغربة»، هذه المجموعات التي كانت تمتلك تصوراً ساذجاً ولا سياسياً عن المثاقفة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية.

ولكي نفهم الوضع جيداً هنا ينبغي أن نعيد كتابة تاريخ الناصرية الناهضة في وجه شعارات الإخوان المسلمين ومطاليبهم ومقاومتهم لها. كما ينغبي أن نعيد كتابة العلمانية النضالية لأتاتورك في مواجهة أوروبا المهتمة فقط بالهيمنة السياسية



والسيطرة الاقتصادية، ونعيد كتابة تاريخ البورقيبية المناضلة من أجل المثاقفة الغربية ضمن إطار السيادة السياسية المستعادة. كما ينبغي أن نعيد كتابة تاريخ الحركة الثورية الشعبية في الجزائر بعد الاستقلال، هذه الحركة الراغبة في حرق المراحل من أجل التصنيع والتعريب والأسْلَمة[12]، أي تعميم الإسلام على كل المجتمع الجزائري ضمن الحركة التاريخية نفسها. كما ينبغي إعاد دراسة الاشتراكية البعثية بنسختيها السورية والعراقية. وكانت قد اعتقدت، كما في الجزائر، بإمكانية تشكيل الأمة العربية (أو الوحدة العربية) عن طريق المزج بين نتف متفرّقة من فلسفة الأنوار وبين الإسلام الرومنطيقي والثقافة العربية المتصوّرة على هيئة تراث مضخّم ومقدّس بواسطة خطاب كامل من الشعارات والأسطرة[13] والنزعة اللاتاريخية...

وكل هذه الحركات المذكورة شهدت نجاحاً عابراً ومؤقتاً بفضل تجاوب الشعوب، التي كانت لا تزال حسّاسة للوعود التبشيرية والآمال الخلاصية والأخوية. والزعماء الذين استفادوا من إقبال الشعوب وقابليتها لم ينتبهوا جيداً للنتائج السلبية والآثار المدمّرة لخطاباتهم الإيديولوجية التي أحلّت البرامج السياسية غير القابلة للتحقيق محل الآمال الألفية والأخروية اللاتاريخية التي تغذّيها الخطابات الأسطورية للأديان التقليدية[14]. إذ أقول ذلك فإني أدخل هنا تمييزاً نظرياً غير مبلور بشكل كافٍ بين الخطاب الأسطوري والخطاب الإيديولوجي. لا أستطيع في الحالة الراهنة للأمور إلّا أن أحيل بشكل مؤقّت إلى كتابي نقد العقل الإسلامي[15]. وسوف أعود إلى هذه المسألة بشكل مطوّل في كتابي المقبل: الخطاب القرآني والفكر العلمي[16] (Discours coranique et pensée scientifique).

إن ظهور الخميني والثورة «الإسلامية» عام 1979 راح يقدّم برهاناً جديداً على التمييز الذي أُحاول إقامته وبلورته، ليس فقط من أجل المثال الإسلامي بل أيضاً من أجل مصائر تاريخية أخرى. فعندما نشّط الخميني من جديد بواسطة خطاب «إسلامي» معيّن القوة الحيوية أو مجموعة التصوّرات الأخلاقية والروحية المحرِّكة للوعي الشيعي من أجل تصفية النظام «الفرعوني» للشاه، فإنه كان قد استفاد من خيبات أمل الشعوب العربية والإسلامية المتراكمة منذ عام (1950) تجاه الإيديولوجيات ذات الاستلهام «الاشتراكي» المذكورة آنفاً. وقد وصل الخلط عندئذ بين الخطاب الديني الأسطوري



والخطاب الإيديولوجي المحرِّك ولكن النازع للقدسية إلى ذروته من حيث الفعالية التجييشية للجماهير ومن حيث آثارها الأكثر تدميراً بالنسبة للنظام المعنوي لجماعة ما. فقد حصل نوع من قلب للقيم خطير جداً، وخصوصاً أن هذا القلب عُدّ بمثابة الترقية التاريخية ورفع للشأن من قبل الفاعلين الاجتماعيين المنخرطين في الحركة. فما قدّمه قادتها على أساس أنه إعادة اعتبار للمشروعية «الإسلامية» للسلطة والقانون الديني (الشريعة) والقيم الأخلاقية لم يكن في الواقع إلّا محاكاة ساخرة ومأساوية للممارسات الشكلية «للديموقراطية» المنقطعة[17] عن المبادئ الإسلامية للسيادة العليا، وعن الفلسفة المؤسِّسة لحقوق الإنسان في آنٍ معاً.

ففي المرحلة الأولى تم استنفاد الشحنة الأسطورية للأمّة العربية والثورة الاشتراكية العربية، التي يمكن أن تقدّم نموذجاً يُحتذى لتحرير شعوب العالم الثالث الأخرى (وكان ذلك هو الهدف الصريح والمعلن للديبلوماسية الجزائرية حتى حصول الحركة الاحتجاجية في أكتوبر 1988 على الأقل). ثم جاءت المرحلة الثانية والحالية حيث راحوا ينزعون الأسطورة (أو الطابع الأسطوري) عن الوعي الديني، ليس على طريقة ر. بولتمان[18] الذي أضفى النزعة التاريخية على المعرفة الدينية، بل عن طريق التلاعب الإيديولوجي بالعقائد الشعبية والتراث الأكثر غنىً وخصوبة. وينبغي علينا هنا أن نحاول فهم المأساة التاريخية التي تتخبّط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. ذلك أنه لا «الثورة الاشتراكية» بمرحلتيها الناصرية والجزائرية، ولا «الثورة الإسلامية» الحالية أتيح لهما أن تحظيا بمرحلة تحضير واستعداد كافية كما حصل للثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر. أقصد لم يُمهَّد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث الديني، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة، ولمشكلة المعرفة بشكل عام. فعندما كان جمال عبد الناصر يسجن الإخوان المسلمين أو حتى يشنقهم، فإنه لم يكن يشجّع في الوقت نفسه على تحديث الوعي الإسلامي[19]. وكذلك الأمر في ما يخصّ بومدين في الجزائر عندما كان يقيم التعايش بين شعارات الثورة الاشتراكية والعمليات المذهلة والرسمية لتريث المجتمع أو خلع التراث على المجتمع الجزائري. أقصد بذلك «العودة» إلى الأشكال الطقوسية والمتبعثرة للإسلام. وأمّا بمجيء «الثورة



الإسلامية» فقد أصبحت عملية إحياء القانون الديني والممارسات الطقوسية الشعائرية أكثر انتظاماً والتزاماً. ولكن المسائل الحاسمة التي خلّفه لنا ما أدعوه «التراث الإسلامي الكلّي» (الذي سأتناوله في ما بعد)، قد استبعدت اليوم أكثر من أي وقت مضى من ساحة الدراسة العلمية والفلسفية.

ما أريد التعبير عنه من خلال هذا العرض المختصر هو تراكم اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي (وبالتالي العربي) منذ أن كانت إيديولوجيات الكفاح من أجل التحرير السياسي قد احتلّت كلية الفضاء الاجتماعي. وفي حين أن الغرب قد انخرط منذ الستينيات (بعد أن أُجبر على التراجع عن هيمنته الاستعمارية) في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة، فإن العالم الإسلامي قد فعل العكس وأدار ظهره للحداثة واتخذ «النموذج الإسلامي الأكبر» الموضوع بمنأىً عن كل تفحّص علميّ كقطب مضادّ لها. وهكذا حصل انتصار المتخيَّل الاجتماعي الموصوف بالإسلامي. وهذا المتخيَّل يخلع التقديس في الواقع على عملية العلمنة أو الدَّنيوة (la Sécularisation) التي لا مندوحة ولا مرجوع عنها. أقصد علمنة المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي في المجتمعات الإسلامية. ولم ينتبه المراقبون والدّارسون بعد لهذه الوظيفة الجديدة للإسلام، التي تستخدم على المستوى الجماعي بصفتها أداة لتمويه التصرفات والمؤسسات والنشاطات الثقافية والعلمية المستلهمة من قبل النموذج الغربي المرفوض إيديولوجياً.

سوف نحاول في الصفحات التالية أن نفكّر (بالمعنى القوي والعميق للكلمة) بالحالة التاريخية الناتجة عن مسيرة المجتمعات الإسلامية والعربية طوال الثلاثين عاماً الماضية. وسوف أتوقف طويلاً عند المشاكل التي أصبحت مستحيلة على التفكير بسبب إيديولوجيا الكفاح[20]. وكلّ ذلك بأمل فتح مرحلة جديدة في المجريات الحاصلة الآن. أريد تدشين مرحلة الفكر النقدي المتجذّر في الحداثة، بل الناقد لهذه الحداثة بالذات والمساهم في تعميقها وإغنائها انطلاقاً من دراسة المثال الإسلامي. وأريد لهذا المشروع أن يرافق، بل أن يسبق للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي، الممارسة السياسية والقرار الاقتصادي وتشكل الحركات الاجتماعية الكبرى.



السؤال الثاني

ماذا تعني كلمتا «إسلام» و«مسلم»؟

اعتادوا على ترجمة كلمة «إسلام» إلى الفرنسية بمعنى الخضوع، أي الخضوع لله، أو حتى بمعنى الاستسلام، ولكن هذا المعنى الأخير ليس صحيحاً أبداً. فالمؤمن ليس مستسلماً أمام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحبّ نحو الله، وبحركة الانتماء إلى ما يقترحه عليه الله، لأن الله يرفع الإنسان إليه بواسطة الوحي. وهذه الرفعة والترقية تثير لدى الإنسان شعور الاعتراف بالجميل تجاه الخالق الذي غمر المخلوق بأنعامه وأفضاله. وبالتالي، فهناك، إذاً، علاقة طاعة وعشق واعتراف بالجميل بين الخالق الأعظم والمخلوق.

تعني كلمة إسلام في اللغة العربية بالمعنى الإيتمولوجي الأصلي: «تسليم شيء ما لشخص ما». وتعني هنا «أن يسلِّم المرء ذاته بكليتها لله»، أو «إيكال كل ذاته لله». هناك معنى آخر لكلمة إسلام اكتشفه مؤرّخو اللغة العربية، وهو يتوافق تماماً مع الاستخدام الذي يوظّفه القرآن في الأصل. هذا المعنى هو «تحدّي الموت»: أي تحدّي الموت عن طريق تسليم المرء روحه، أي حياته من أجل قضية نبيلة. وتسليم الروح هنا يعني التضحية بالنفس في معركة من أجل الله مثلاً، وهذا يعني إظهار الاندفاع والحماسة إلى أقصى حدّ، والذهاب في تلك الحركة التي تدفع المسلم لأن يلبّي نداء الله ويقبل تعاليمه دون قيد أو شرط. والذهاب إلى الله يعني الذهاب نحو المطلق، نحو التعالي، والشعور بالترقية والرفعة إلى مستوى أعلى من الوجود. كل هذه الدلالات أو المعاني الحافّة والمحيطة مرتبطة بكلمة إسلام. وهناك آيات عديدة في القرآن يذكر فيها إبراهيم بصفته مسلماً. ولا أجرؤ على ترجمة هذه الكلمة القرآنية الأصلية والأولية بكلمة (musulman) الفرنسية، لأنه إذا ما تلفّظت بهذه الكلمة في الفرنسية فإني أثير فوراً الكثير من الدلالات الحافّة والمعاني المحيطة[21] السلبية المتراكمة في المتخيَّل الغربي على مرّ العصور عن الإسلام (كما وصفناه سابقاً). هذا فيما كلمة مسلم في القرآن،



وعلى مستوى لحظة القرآن تدل على تلك الطاعة العاشقة التي بلغت الذروة في عمل إبراهيم عندما قَبِلَ أن يضحّي بابنه وفلذة كبده من أجل الله. وعندما يقول القرآن «ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً وإنما كان حنيفاً مسلماً»، فإن من الواضح أنه لا يعني الإسلام كما بُلور في ما بعد من قبل المتكلّمين والفقهاء ارتكازاً على القرآن وتعاليم محمد، وإنما كلمة مسلم تعني هنا الموقف الديني المثالي المتجسّد رمزاً عن طريق التصرف الذي قام به إبراهيم طبقاً للميثاق[22] والذي تحدّثت عنه التوراة والأناجيل والقرآن. ولهذا السبب دُعي إبراهيم بأبي المؤمنين، ذلك أنه يجسِّد الموقف الديني المؤسّس للديانة التوحيدية قبل فرض الشعائر والتشريعات التي تحدِّد الأديان التوحيدية الثلاثة وتشكّل سمات خاصة لها. وهذا الموقف الديني الأوّلي يؤسِّس الميثاق المقدّس ليس فقط داخل الزمن التاريخي المعروف والمكان الأرضي المحسوس، وإنما أيضاً داخل الزمكان اللانهائي للوعي، هذا الوعي المنجذب نحو المطلق خارج كلّ مشروطيات اللغة والقانون والتراث... وهذا الموقف يدعى في اللغة العربية، وعلى مستوى لحظة القرآن تزامنياً[23]: بالإسلام. ولكن لنعترف هنا بأن الكلمة قد ابتدأت منذ لحظة القرآن تتلقى بعض التحديدات والمضامين الشعائرية، والتشريعية، والمعنوية السيمانتية التي راح الفقهاء يضخّمونها ويكثفونها ويصوغونها على هيئة تركيبة عقائدية من الإيمان/ واللاإيمان. وهذه التركيبة العقائدية المبلورة على هذا النحو سوف تصبح في ما بعد الدين الإسلامي المدعو بالإسلام أيضاً. والفرق بين إسلام إبراهيم الذي أعيد تثبيته من قبل التجربة الدينية لمحمد وبين الإسلام التاريخي للفقهاء المتكلّمين يلقى له موازياً في الفرق بين مصطلحين آخرين مستخدمين في القرآن هما: مصطلح، أمّ الكتاب[24]، أي الكتاب السماوي، والنموذج المثالي الذي يحتوي على كلية كلام الله السرية والمجهولة التي لا يمكن التوصل إليها، ثمّ مصطلح الكتاب، القرآن، الذِّكْر، الفرقان،... أي الكتاب المتجسّد والمتجلّي تاريخياً، والكلام المقدّس المنقول إلى البشر والمنخرط منذ الآن فصاعداً داخل التاريخ الأرضي للمخلوقات. إنه الكلام المنسوخ باليد البشرية على الرِّقّ أو على الورق، والمجموع في كتاب مجلَّد يدعى المصحف. أقصد المصحف المعروف الذي أُمسكه باليد وأنقله من مكان إلى آخر وأقرأه وأفسِّره،... من أجل تحديد الإسلام، أي الدين المعيش من قبل المسلمين الذين يمثِّلون في الوقت ذاته، وبشكل لا



ينفصم، مؤمنين وفاعلين تاريخيين منخرطين في الصراعات السياسية والاجتماعية والإيديولوجية.

ويمكن أن نقيم التمييز نفسه بين المسيح، كلمة الله المجسَّدة، وبين الأناجيل أي الحكايات المحفوظة في كتب عادية محسوسة لكلام الله من قبل المسيحيين ولأجل المسيحيين الذين هم مؤمنون وفاعلون تاريخيون في آنٍ معاً.

إني أُلحّ وأشدِّد على هذه التمييزات الفارقة لأنّ لها اليوم أهمية كبرى من أجل مراجعة تيولوجية حديثة، منفتحة وحرة لظاهرة الوحي، وذلك ضمن منظور علم التيولوجيا المقارن الذي يتجاوز تلك المماحكات الجدالية العقيمة بين الأديان الثلاثة، أو تلك المناقشات الجارية في الملتقيات الإسلامية ـ المسيحية منذ الفاتيكان الثاني، والتي تتّسم بطابع التسامح الظاهري والمزيَّف. وربما أُتيحت لي الفرصة لاحقاً للعودة إلى تفريق آخر كنت قد بلورته في مكان آخر من كتبي: قصدت التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية[25]. ويقابل ذلك الفرق بين الظاهرة الإنجيلية والظاهرة المسيحية، الظاهرة التوراتية والظاهرة اليهودية... أما التمييز بين إسلام/ ومسلم، فيتّخذ اليوم أهمية عملية تستحق أن نقول عنها كلمة موجزة. يستخدم بعض الدارسين الغربيين دون تمييز عبارات من نوع عالم إسلامي، وعالم مسلم monde islamique et monde musulman.

والأكثر خطورة من ذلك هو أنهم ينشرون بشكل شائع وعادي تحت اسم «إسلام» كتباً ومؤلّفات تعالج التاريخ أو الثقافة أو تشكيلة المجتمعات المتنوّعة والممتدة من إندونيسيا حتى المغرب الأقصى. من يجرؤ على دراسة مجمل المجتمعات الأوروبية تحت اسم «المسيحية وحضارتها» أو «حضارة المسيحية الكلاسيكية»؟ (أقول ذلك وأنا أستعيد هنا عنواني كتابين عن الإسلام منتشرين جداً في فرنسا). صحيح أن المنظور الديني كان منذ المرحلة القرآنية، قد اختلط بالمشاكل والمشاغل الدنيوية إلى حدّ أن الفكر الإسلامي قد ادّعى في ما بعد هذه الصفة باعتبارها السِّمة المميِّزة للإسلام عن غيره: قصدت مسألة التداخل بين العامل الديني والعامل الدنيوي والسياسة (أو بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي التداخل بين الدين، والدنيا، والدولة). وفي مواجهة الفصل بين الديني والزمني في المسيحية راح الإسلام يفتخر بتأسيسه للسياسي



والاجتماعي على التعاليم الدينية وبالخلط بينهما. وفي النقاش الجاري حالياً حول الإسلام والعلمنة تبقى الكثير من المفاهيم لا مفكّراً فيها في مجال المسيحية ـ الغرب، وفي مجال الإسلام أيضاً. سوف نعود إلى هذه النقطة في ما بعد. لنقل هنا، إن استخدام كلمة إسلام لوصف مجتمعات متمايزة جداً ينبغي أن نتجنّبه بعد الآن. لقد آن الأوان لتوليد نظرة نقدية وعلمية لكل مجتمع «إسلامي» على ذاته، وتشجيع هذه النظرة[26]. وعندئذ يتمكّن الإسلام كدين من التحرر من وطأة مشاكل ومسؤوليات متعلّقة كلياً بالفاعلين الاجتماعيين وليس لها أي علاقة «بالله». إن تحرير المجتمعات البشرية من الآلهة المزيَّفة يعني في الوقت ذاته تخليص الإلهي من التجليات الاستيهامية والهوسية التي يقوم بها البشر في كل مكان بنوع من الابتكارية المكرورة.



السُّؤالُ الثالث

هل الفصل الذي تمّ بين الكنيسة والدولة في العالم الغربي وولّد الإيديولوجيا العلمانية يجد أصله في التفريق الموجود في الأناجيل، وبالتحديد في تلك العبارة الشهيرة: «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»؟

غالباً ما يتمّ الاستشهاد بهذه العبارة في كل مرّة يتحاور فيها المسيحيون والمسلمون ويحاولون مقارعة تجاربهم وخبراتهم في كلتا الجهتين الإسلامية والمسيحية. وإذ توجهان هذا السؤال تقدّمان لي فرصة طيبة لكي أذكِّر بالشروط التاريخية التي ينبثق في داخلها كل دين، بل وكل تيولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة. ولا يمكن أن نفهم عبارة المسيح هذه إلّا إذا تذكّرنا الظروف التاريخية السائدة، آنذاك، وعرفنا أن فلسطين كانت تحت الحكم الروماني في زمن المسيح. فقد كان هناك نظام سياسي مرتبط بالإمبراطورية الرومانية، وكان هناك حاكم روماني في فلسطين يمثّل السلطة السياسية الشرعية والقانونية. قلتُ الشرعية وأنا أقصد من وجهة نظر روما بالطبع! وبالتالي فلم يكن ممكناً للسلطة الدينية أن تتّخذ أي مبادرة سياسية إلّا بعد استشارة روما. وفي مثل هذا السياق وتلك الظروف فإن الوسيلة الوحيدة التي يتمكّن بواسطتها رجل الدين من ممارسة سلطة ما، هي أن يظلّ أو يبقى على الصعيد الروحي والصعيد الديني ولا يحشر أنفه في السياسة. ولهذا السبب بالذات فإنّ عبارة يسوع المسيح تهدف إلى استملاك السلطة الروحية التي تنتمي للأنبياء أو للسلطة الكهنوتية اليهودية، كما كانت قد مورست وتمارس لدى اليهود في كنيسهم. ولكن المسيح إذ فعل ذلك قد حقّق عمليتين حاسمتين بضربة واحدة: فهو لم يهاجم السلطة السياسية الرومانية مباشرة، ولكنه طرح بشكل ضمني مسألة شرعيتها لأنها ليست مرتكزة على السيادة العليا الروحية لهذا الإله الموحى في شخص المسيح. وهذا الكلام صحيح لدرجة أن التوتّر والصراع راحا يتعاظمان مع الحاخامات والسلطة الرومانية في آن معاً. من المعروف أن القانون الروماني يشكّل إبداعاً ثقافياً مهماً جداً، إلى درجة أن كل تاريخ الكنيسة في



الغرب قد تأثّر به. وقد طالبت الكنيسة في فترة لاحقة بممارسة السيطرة على السياسية متذرعة بذروة السيادة الروحية العليا الموروثة عن المسيح. ونتج عن ذلك صراعات متزايدة أدّت في ما بعد إلى نشوب الثورة الإنكليزية وإعدام الملك شارل الأول عام 1649، ثم نشوب الثورة الفرنسية وإعدام الملك لويس السادس عشر عام 1793. ثم أدّت بعدئذ إلى تحقيق الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة. ويُعدّ المثال الفرنسي بهذا الصدد الأكثر جذرية في كل بلدان أوروبا.

والرهان الأعظم لكل هذا المسار التاريخي هو التمييز بين السيادة العليا والسلطة السياسية[27]. فالسيادة العليا تتعلّق بالإقناع وبتحوّل الوعي، طوعاً، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري. فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي. وهذا الصوت العظيم هو صوت الله، أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم، أو المرشد الروحي، أو القدّيس، أو الفيلسوف، إلخ...

وفي كل حالة من هذه الحالات المذكورة يوجد حدّ أقصى من التواصل بين وعيين اثنين، أو بين ذاتيتين اثنتين: ذاتية المُقنِع والمقتنع. يوجد هنا ما يدعوه الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه بـ«دَيْن المعنى». فأنا مَدِيْنٌ بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشدةً لي، وأدين لها بالطاعة. وأنا أستبطن وصايا المُرشد القائد، وأطيع سلطته ما دامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا وهذه العلاقة هي بالضبط تلك التي حلّلتها بخصوص إسلام إبراهيم. فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته دَيناً للمعنى: أي المحل الذي تتمّ فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة العاشقة الولهانة بنوع من المعاملة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل. ووحدها السلطة التي تُمارَس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية.

وعلى هذا المستوى من التحليل ورؤية الأمور فإني لا أرى أي فرق بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وعندما يتحدّثون عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية على هذا المستوى العميق المشار إليه، فكأنهم يتحدّثون عن شطر الوعي على نفسه إلى شطرين. وبالتالي فالأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية وتقول، إن



المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية فيما الإسلام خلط بينهما منذ البداية، هي أطروحة متسرّعة وسطحية وغير مقبولة. والسبب هو أنها لا تأخذ في الاعتبار الشروط التاريخية لكلا الدينين، ولا ذلك المفهوم الهام دَيْن المعنى، ولا المنظورات والآفاق المعرفية التي افتتحت مؤخراً من قبل الأنتربولوجيا السياسية والدينية.

لنبق هنا قليلاً في مجال العالم المسيحي والغرب، ولنطرح هذا السؤال: ما الذي حصل تاريخياً لذروتي الروحي والزمني؟ بالطبع سوف نحتاج هنا إلى وقت طويل من أجل تتبّع التطورات التاريخية التي حصلت بدءاً من الكنيسة البيزنطية مروراً بالكنيسة الكاثوليكية الرومانية وانتهاءً باحتجاج لوثر الكبير في القرن السادس عشر. ولكن من المعروف للجميع أنّ الكنيسة قد أرادت في كل الحالات السيطرة على السلطة الإمبراطورية أو الملكية في الوقت الذي حافظت فيه على صلاحياتها بصفتها ذروة السيادة الروحية العليا التي تخلع المشروعية على الحكم. ومن المعروف، أيضاً، أن هذا الوضع لم يتغيّر إلّا عندما ابتدأت البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية تقتنص شيئاً فشيئاً استقلالية الدائرة الاقتصادية وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية. وكان ذلك يعني بالتالي تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجيا المنافسة التي شكّلتها البورجوازية.

وفي هذه المواجهة ـ الملخَّصة بسرعة شديدة ـ تمّ الخلط بين شيئين أو رهانين: الشيء الأول هو، الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى الميثاق. وقد تحول هذا الرأسمال الرمزي[28] وانحطّ في ما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثم تحوّل إلى نوع من القوانين القضائية والسلطات القسرية الإكراهية المحتكرة من قبل الكنيسة المتحالفة مع الدولة. وأمّا الشيء الثاني، أو الرهان الثاني، فهو صعود السلطة الروحية العلمانية (بحسب تعبير بول بينيشو) المرافق أو المواكب لصعود البورجوازية في أوروبا. فقد نقلت البورجوازية وظيفة مديونية المعنى من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية الحديثة المشكّلة بعد الثورة الفرنسية. هذا يعني أن المعنى الجذري والأساسي لتنفيذ حكم الإعدام بملك إنكلترا شارل الأول، وملك فرنسا لويس



السادس عشر (مهما تكن أخطاؤهما السياسية) يتمثّل في ما يلي: وضع حد للنظام الرمزي الديني الذي كان يضمن طوال القرون الماضية «تشغيل» الميثاق الذي أصبح مؤدلجاً ومشوّهاً ومنحرفاً عن مساره الأول كثيراً، دون إيجاد بديل له. أقصد دون إعادة الترميز من جديد «للميثاق الجديد» المؤسَّس على فكرة التصويت العام. وهكذا خرجت أوروبا فجأة وبعنف من النظام الرمزي الديني، في الوقت الذي تركت فيه لجزر صغيرة من المجموعات الدينية أن تستمر في العيش داخل المجتمع الحديث. وفي هذه الجزر المنعزلة راح الصراع الأخرس قليلاً أو كثيراً يستمر بين كنيسة جُرَّت، على الرغم منها، إلى علمنة لم تعد تسيطر عليها، وبين دولة منخرطة أكثر فأكثر داخل المغامرة الكبرى التي دعاها فيرنان بروديل باسم «الحضارة المادية».

ونلاحظ أن الحضارة الحديثة قد أهملت كلياً وظائف الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي «يفسّر» البشر بوساطتها «ويبررون» سلوكهم وتصرفاتهم في المجتمع. ويتبيّن لنا ذلك واضحاً جلياً إذا ما نظرنا إلى الأمور من الناحية التاريخية والتيولوجية والفلسفية والأنتربولوجية والسيميائية (العلامية أو الدلالية). لقد أهملت هذه الأشياء كلياً من قبل المغامرة التاريخية التي كرّست في الغرب نهاية النظام الديني التقليدي والبداية «الثورية» لما دعاه ريمون آرون بالأديان العلمانية أو الدنيوية (أي الأحزاب السياسية). ومن الواضح لكل مراقب ودارس أن الديموقراطيات، ليبرالية كانت أو اشتراكية، تمارس دورها كالأديان لكن دون مديونية المعنى. فهي تُشغَّل، وتُحرَّك بواسطة إداريين أو سياسيين مشغولين بالتكتيكات والاستراتيجيات من أجل اقتناص السلطة وممارستها، أكثر مما هم مشغولون بأي شيء آخر. إنهم مشغولون بمسألة القانونية أكثر مما هم مشغولون بمسألة الشرعية[29].

هكذا نفهم ضمن مثل هذه الظروف والشروط التطورات والمتغيرات التي تحصل تحت أعيننا الآن. فنحن نلاحظ أن الكنيسة والدولة في البلدان الغربية المُعَلْمَنة قد أخذتا تتقاربان، الآن من جديد، من أجل أن تبحثا معاً عن صيغة جديدة أو تعاقدات جديدة من أجل علمنة جديدة تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة[30].

على ضوء هذه النظرة الإجمالية السريعة للمسارات التاريخية للعالم المسيحي/ ثم



الغرب، دعونا ننظر الآن إلى مسار الأمور في حالة الإسلام/ والعالم الإسلامي.

منذ البداية نقول، إن الحالة السياسية والدينية للجزيرة العربية، في مطلع القرن السابع الميلادي، تبرز اختلافات أساسية إذا ما قارنّاها بحالة فلسطين في زمن يسوع المسيح. فالعصبيات القبلية في الجزيرة العربية كانت تولّد باستمرار سلطات متقطعة ومتبعثرة ومتنافسة ومتحركة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة المتنوعة تنوع هذه العقائد والتقاليد. ولم تكن المنافسات القبلية والعشائرية توفّر المدن الأساسية كمكة ويثرب والطائف، حيث بذل النبي كل جهوده في التوحيد وتجاوز هذه العصبيات القبلية التي تقسم المجتمع وتنهكه. فمحمّد، إذاً، لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما هي عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الامبراطورية الرومانية. وإنما كان عليه أن يخلق نظاماً سياسياً جديداً مرتكزاً على رمزانية دينية جديدة.

إن المستشرقين والمراقبين الغربيين إذ يطالبون بالفصل بين الذروتين الدينية والدنيوية، في مثل هذه الظروف السائدة من التمزّقات القبلية في الجزيرة العربية، يعني أنهم يرتكبون مغالطة تاريخية لا تُغتفر. إن ذلك يعني الجهل بالمعطيات الأولية والأساسية للأنتربولوجيا السياسية والأنتربولوجيا الدينية. وأنتهز الفرصة الملائمة هنا لكي أصحِّح خطأً فاحشاً يقع فيه الفكر العلمانوي النضالي. قلت العلمانوي ولم أقل العلماني المنفتح. وينبغي عليَّ، هنا، أن أزيل كل لُبسٍ أو غموض في ما يخصّ موقفي من هذه المسألة الحاسمة. فأنا أعتقد أن الفكر العلماني المنفتح والممارَس بصفته موقفاً نقدياً تجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلويناً من الناحية الإيديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته، هو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية. وهذه هي العلمنة الحقيقية. وأنا أمارسها بصفتي مدرِّساً في السوربون منذ عام 1961. وقد ساعدني الوسط الفكري السائد في السوربون على التحسين والتعميق المستمر لهذا الموقف المسؤول للروح البشرية أمام مشكلة المعرفة وحرية المعرفة.

أما الفكر العلمانوي، فعلى العكس من ذلك، راح يحذف من المدرسة العامة[31] كل تدريس علميّ لتاريخ الأديان بصفتها بُعداً دائماً وكونياً من أبعاد المجتمعات البشرية. وقد فعل ذلك باسم الحيادية أو بحجة الحيادية والموضوعية. وهكذا أصبح الناس



أمبين بكل ما يخصّ الحياة الدينية والخطاب الديني، وخاصة في فرنسا. فالعقلانية الوضعية والعلموية التي يمكن التمثيل عليها بنصّ لكارل ماركس من كتابه «نقد فلسفة القانون»[32]، قد جعلت من المستحيل التفكير بأشياء أساسية جداً كالأسطورة، والرمز، والرأسمال الرمزي، والمجاز. ومن المعروف أنها تمارس دوراً حاسماً في كل خطاب ديني.

وهكذا لا أجد كتاباً واحداً عن الإسلام مكتوباً من قبل رجل غربي ويلفت الانتباه لهذه الحقيقة التاريخية البسيطة والحاسمة في آنٍ معاً: قصدت أن العمل التاريخي للنبي محمد كأعمال أنبياء التوراة الذين سبقوه وكعمل يسوع المسيح نفسه قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي جديد بالنسبة للجزيرة العربية، وذلك على قاعدة رمزانية دينية جديدة بالنسبة للعرب آنذاك هي: رمزانية الميثاق أو التحالف في اللغات الأوروبية (L'Alliance): فالنبي يبلور الفضاء السياسي في الوقت الذي يبلور فيه الفضاء الديني. وعندما ينقل القبلة من القدس إلى مكّة، وعندما يفرض يوم الجمعة كيوم عطلة واحتفال جماعي كنوع من المنافسة المحاكاتية لرمزانية يوم الأحد أو السبت لدى المسيحيين واليهود، وعندما يقيم مسجداً في المدينة ويمنع «المؤمنين» من دخول مسجد منافس، وعندما يعود إلى مكّة ويدمج في الرمزانية الإسلامية الجديدة كل الطقوس والدعائم المادية لشعيرة الحج الوثني السائد سابقاً في الجزيرة العربية، وعندما يعدِّل ويرمِّم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج السائدة في الوسط القبلي، إلخ... عندما يقوم بكل ذلك، فإنه يؤسّس تدريجاً نظاماً سيميائياً يُبطِل النظام السيميائي الذي ساد في الجاهلية (أي في المجتمع العربي السابق) ويتفوّق على الأنظمة المنافسة (من يهودية، ومسيحية، وصابئية، ومانوية) ويجعل ممكناً إقامة دولة تطبّق النظام السياسي الجديد[33]. وسيكون هذا النظام قابلاً للعيش لأن القرآن يبلور الرمزانية الدينية الجديدة في لغة مجازية تتيح توليد الدلالات الملائمة للحالات التاريخية الأكثر تغيّراً واختلافاً.

وإذا ما قصرنا الدراسة على حالة الإسلام والمسيحية واليهودية، فإن ذلك لا يعني ازدراء الأديان الكبرى الأخرى وإيلاء الأفضلية لأديان الوحي، وإنما من أجل المزيد من التركيز والوضوح والدقة. أقول إذا ما قصرنا النظر والدراسة على هذه الأديان الثلاثة وجدنا أن الرمزانية الدينية الأولية تنحط في ما بعد وتتحوّل إلى نوع من القوانين



القضائية الصارمة، وإلى مجرّد إيديولوجيات للهيمنة والسيطرة. ويمكننا أن نتتبع قصة هذا الانحطاط والتدهور بدءاً من موت النبي عام (632)م، ولكن بنحو أخصّ، بعد وصول الأمويين إلى السلطة عام (661)م[34]. كان المؤرّخون قد اعتادوا على سرد الأحداث السياسية والمتغيّرات الاجتماعية والتحولات الثقافية التي حصلت بعد تأسيس الدولة الإمبراطورية التي تنسب نفسها للإسلام. ولكنهم لم يركّزوا اهتماماً كافياً على كيفية تدويل الإسلام (أي تحويل الإسلام إلى مؤسسة ودولة) من أجل إقامة حكم مركزي وإدارة للإمبراطورية الواسعة جداً، والتي تم تشكيلها بعد مرور قرن بالذات على موت النبي (632)م. ففي عام (732)م حصلت معركة بواتييه، واستطاع شارل مارتل إيقاف تقدّم الجيوش العربية ـ البربرية القامة من جهة إسبانيا. ولقيت الإمبراطورية الشاسعة حدودها القصوى عندئذ.

إن تدويل الإسلام أو تحويله إلى مؤسّسة يعني خلق إدارة قضائية وبلورة قانون عام سوف يتّخذ في ما بعد قيمة القانون الديني المثالي: أي الشريعة. كما أنه يعني انتشار وتوسّع ثقافة دنيوية وحضارة مادية دنيوية أيضاً: أي كل ما يدعوه القرآن بالدنيا، أمّا الإسلام، بالمعنى الذي جسّده إبراهيم، فقد استُقبِل وأخصب وعُمِّق وفُسِّر بأشكال متنوّعة من قبل الصوفيين.

وهذا الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي من خلال تجربة الأمويين لا ينبغي أن يُخلَط بذلك «الخلط» المنسوب للإسلام ما بين الروحي والزمني. هذا الخلط الذي يُنتقَد اليوم من قبل المراقبين الغربيين وانطلاقاً من وجهة نظر التطور التاريخي للأمور في مجال العالم المسيحي/ الغرب. ويمكننا القول إنه بعد موت النبي لم يُتح للإسلام أن يحظى بالشروط المتميزة والممتازة نفسها التي كان يحظى بها سابقاً على كلا مستويي التعبير: الرمزي والسياسي. فمحمّد كان يرسّخ يوماً بعد يوم ولأول مرة نظاماً سياسياً محدداً، ثم يركّز قواعده مباشرة وبشكل ناجح ومطابق على مجريات عملية الترميز. أقصد بذلك أن كلّ قرار قضائي ـ سياسي يُتّخذ من قبل النبي، كان يلقى مباشرة تسويغه الديني الرمزي وغائيّته من خلال العلاقة المعيشة مع الله. والله لم يكن تجريداً ولا وجهة نظر للروح، وإنما كان فاعلاً حيّاً متكلّماً من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات النموذجية المضروبة للعبرة والموعظة (أي القصص بحسب لغة



القرآن). وكان يقصّ على الوعي الأسطوري الحلقات الكبرى لتاريخ النجاة في الدار الآخرة، كما كان يجدّد أعمال تقديس الزمان والمكان اللذين تندرج فيهما أعمال «المؤمنين»[35]. نقصد بالمؤمنين هنا تلك الفئة الصغيرة في البداية (ولكن المتعاظمة أكثر فأكثر في ما بعد) من المتسبين والمتعاطفين الذين ندعوهم اليوم بلغة الأحزاب المعاصرة: «بالمناضلين». ولا يزال الخطاب القرآني يحتفظ لنا حتى الآن (بصياغته اللغوية المعلَنة على هيئة الإعجاز) بتلك الذكرى الحية والأمينة لهذه الإبداعية الرمزية التي لا تزال تفتح على التنزيه والتعالي كل الأعمال الأخلاقية والقضائية والسياسية للمؤمنين في عصرنا الراهن، أي لا تزال تفعل فعلها حتى اليوم. والقوة المتكرّرة والمتواترة لهذا التعالي القرآني عائدة بنسبة كبيرة إلى الرابطة الأولية الأصلية التي تربط كل آية بحالة وجودية وتاريخية محسوسة. وهذه الحالة إما أنها كانت قد عِيْشَتْ من قِبَل النبي عندما كان يطوِّر تجربته الدينية مع الألوهة، وإما أنها عِيْشَتْ من قِبَل طائفة حوارييه التي كانت تناضل من أجل بقاء هذه التجربة على قيد الحياة.

ولكن مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (أو الدينية) قد انتهى نهائياً. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المُتضمَّن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه. قلت: «رسمي» وأنا أعني أنه نتاج الخيار السياسي الذي اتّخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفّي معارضيه جسدياً بحجة تبنّي تأويل مخالف للرأسمال الرمزي ولطريقة استخدامه (أشير بهذا الصّدد إلى المعارضة الشيعية والمعارضة الخارجية خصوصاً). وقلت: «أرثوذكسي» لأن الفقهاء المُعتَمَدين رسمياً من قبل السلطة يعتقدون بإمكانة تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله، وبإمكانية معرفة التراث النبوي بشكل كلّي شامل من أجل استنباط الأحكام استناداً إلى هذين المصدرين الأساسيين (القرآن + الحديث النبوي). وكل هذه الأحكام الشرعية هي التي ستشكّل في ما بعد القانون الإلهي أو الشريعة. وعلى هذا النحو راحت تتشكل طوال القرنين الهجريين الأوّلين (أي من 632 إلى 850 تقريباً) تلك النصوص التي تدعى بالقانون الإسلامي: أي الفقه، ثم منهجية هذا القانون: أي أصول الفقه. وهذا العلم الأخير إسلامي محض. وهو جهد عقلي (اجتهاد) يبذل من



أجل خلع القداسة والتعالي (ولكن بعد فوات الأوان) على القانون الذي كان قد بُلور عملياً وتاريخياً في المحاكم بين عامي (632) و(800)م تقريباً.

إن دراسة مفهومي خلع القداسة والتعالي على قانونٍ ما، أو على مؤسسات الدولة والإدارة، أو على شخص الخليفة ووظيفته هي أساسية وحاسمة إذا ما أردنا أن نقوم اليوم بمقارنة صحيحة لمسألة الإسلام والعلمنة أو الدّنيَوة. وعندما يتحدّثون عن الإسلام (أقصد المسلمين كما المستشرقون اللامبالون بالمنهجية الأنتربولوجية الحديثة) فإنهم يتحدّثون فوراً عن مقدّس وعن تعالٍ موجودين في كل مكان، ولا يمكن مسّهما، وجامدين أبدياً. ولكننا نعرف من خلال المقاربة الأنتربولوجية كم هما متغيران ونسبيان وقابلان لأن يُتَلاعَب بهما في مجتمع بشريّ ما وقد استخدم الخطاب القرآني نفسه هذين المفهومين كثيراً من أجل نزع القداسة عن الآلهة العربية السابقة على الإسلام، وتطهير المقدّس من كل أنواع الروابط أو الشرك التي كان يمارسها الدين الوثني. ولكن هذا الدين الوثني لم يختفِ كلياً في أي مكان من الأمكنة بعد انتشار الإسلام. وبالتالي فإن عمليات التّقديس والتعالي راحت تتكاثر وتتضاعف وتتشعَّب بمعونة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية هذه المرّة. ولهذا السبب نشهد في كل المجتمعات الإسلامية، حتى يومنا هذا، عملية معاكسة لتلك التي كانت قد أدّت إلى تطهير المقدّس وإلى تركيزه على شخص الله في القرآن. ونلحظ اليوم أنّ هذا المقدّس نفسه قد أخذ ينحرف ويتبعثر ويتجسّد في كل الأشياء وكل المنتوجات والأعمال التي تتوسّط بين المؤمنين ذوي المشارب الثقافية والدينية المتنوعة وبين الإلهي. وآخر حلقة ذات دلالة بالغة على انحراف المقدّس وتشوّهه وتحوّله، (أقصد المقدّس المحمول بوساطة الآيات القرآنية) هو انتشار الأدبيات التبجيلية والتعظيمية التي تستطيع أن تجد كل الاكتشافات العلمية الحديثة في القرآن[36]! وكذلك الأمر في ما يخصّ الادّعاء بأن الاشتراكية والديمقراطية وإعلان حقوق الإنسان كانت قد عرفت في زمن النبيّ وصحابته الأوّلين وجُرِّبت وشُرِحت!...

كل هذه الأمثلة تعلمنا أنه من الخطأ والوهم اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة، أو بين الروحي والزمني، وتقليصها إلى مجرّد مسألة فصل قانوني شكلي بينهما، أو إلى مجرّد التمييز بين علم التيولوجيا (اللاهوت) وبين الفلسفة، أو بين الأسطورة والتاريخ،



إلخ... بالطبع فإن كلامي هذا لا يعني أبداً التقليل من أهمية الفصل الحديث بين السلطات التشريعية، والقضائية، والتنفيذية السياسية، والروحية. وفائدة ذلك بالنسبة لتأمين السلام الاجتماعي في المجتمع واحترام حقوق الإنسان شيء مؤكَّد وواضح في المجتمعات الأوروبية التي أنجزته. ولكن ينبغي ألّا ننسى أن هذه السلطات جميعها تحيلنا إلى مسائل أعمق وأكثر جذرية، وهي تسبق من حيث الأولوية كل خطاباتنا السياسية والقانونية والدينية. أقصد بذلك: مسألة الكينونة (أو الوجود بالمعنى الأنطولوجي للكلمة)، ومسألة القيمة، ومسألة الحرام أو المقدّس، ومسألة التعالي، ومسألة الحبّ، ومسألة العدل أو العدالة. ومسألة الرغبة في الخلود والبقاء الأبدي. وكل هذه المسائل الجذرية لا تزال مفتوحة و لم تجد حلّها النهائي على الرغم من كل ما قيل ويُقال. وهي التي تحرِّك بحوثنا ونضالاتنا، وسعاداتنا.



السؤالُ الرابعْ

لنعد إلى مشكلة الإسلام والعلمنة ولنتخذ كمثال تجربة مصطفى كمال أتاتورك. فَمن المعروف أنه قد اعتمد موقف الحياد الجذري تجاه الدين، كما اعتمد موقف الحياد الجذري تجاه الدين، كما اعتمد القانون السويسري. فهل يمثّل ذلك حدثاً عابراً معزولاً، أم أنه ينبئ بحصول تطوّر مقبل في العالم الإسلامي باتجاه التعددية العلمانية والديموقراطية كما حصل في الوسط المسيحي الأوروبي؟

إن مثال تركيا وأتاتورك يستحق تحليلاً مطّولاً. ففي الغرب يسود حكم مسبق إيجابي لا سلبي تجاه تركيا نظراً لتقدّمها على بقية دول العالم الإسلامي واعتمادها إحدى قيم أوروبا والغرب الأساسية: قصدت قيمة العلمنة. هذا فيما بقيّة دول العالم الإسلامي لم تفهم شيئاً عن الحضارة، ولا تزال مغلقة في وجه تقدّم الأفكار والمؤسسات! هذه هي عامة الحساسية الثقافية والصورة السائدة (أصريحة كانت أم ضمنية) عن تركيا في أوروبا. أقول ذلك ونحن نعلم حالياً كيف تحصل المناقشات المتوترة والمحرجة من وقت إلى آخر في مجلس السوق الأوروبية المشتركة، بخصوص انتساب هذا البلد المسلم الذي يقدم نفسه على أساس أنه جزء لا يتجزّأ من أوروبا. ونحن نعلم أنه لم يُقبَل حتى الآن. وكذلك الأمر في ما يخصّ المغرب الأقصى الذي تجرّأ ملكه الحسن الثاني على ترشيح نفسه إلى السوق الأوروبية المشتركة! وكان الجواب واضحاً جلياً: أي الرفض، لأن الإسلام (أو قيمه) لا يتناسب مع القيم الأوروبية. هكذا نجد أن الإسلام يشكّل اليوم، كما بالأمس، حاجزاً يمنع الحوار والتواصل مع أوروبا والغرب كلّه عموماً.

ما الذي حصل إذاً عندما جاء أتاتورك واستلم السلطة بعد هزيمة تركيا العثمانية، حليفة ألمانيا أثناء الحرب العالمية الأولى؟

ينبغي أن نسجل أوّلاً أن مواطني أتاتورك ينظرون إليه بصفته البطل الحضاري وأباً لتركيا الحديثة. وممّا لا ريب فيه أنه قد انتزع بلاده من وهدة التعصّب العثماني المحافظ،



وقذف بها في فوهة الحداثة. ولكنه استخدم بعض المناهج والقناعات والنماذج ـ القدوة التي تظلّ عرضة للنقاش والنقد الشديد.

ولكي نقيّم تجربته، بكل ما لها وما عليها، بشكل صحيح، ولكي نقيس بدقة مدى أهمية مشروعه العلماني وانعكاساته، فإنه ينبغي علينا أن نجيب عن السؤالين التاليين اللذين كنت قد طرحتهما في دراستي عنه. (انظر: الوضعية والتراث (أو التراثات) ضمن منظور إسلامي: التجربة الكمالية[37]. نشرت الدراسة في مجلة ديوجين الصادرة عن اليونسكو). وقد طرحت في الصفحة (127) السؤالين التاليين:

1 ـ ما هو نمط الإسلام[38] الذي كان يمكن لأتاتورك التعرُّف عليه في تركيا ما بين عامي (1880) و(1938)، أي أثناء تكوينه الفكري ثمَّ ممارسته العملية والسياسية؟

2 ـ ما هو نمط العلمنة[39] الذي كان بإمكانه التوصّل إليه وامتلاكه في الفترة نفسها؟

في الواقع، إن نظرة أتاتورك إلى الإسلام من جهة، وإلى العلمنة من جهة أخرى هي ذات نوعية نمطية مشتركة لدى كل الوعي الساذج للأغلبية العظمى من المثقفين العرب والمسلمين. فهؤلاء المثقفون كانوا قد عاشوا صدمة فكرية بين عامي (1880) و(1940) نتيجة دراستهم في المدارس والجامعات الأوروبية. وهذه الصدمة تمّت السيطرة عليها (أو عدم السيطرة) بدرجات متفاوتة في المرحلة التالية من عمرهم. فالمجتمع الإسلامي الذي ولدوا فيه (سواء في تركيا أو في غيرها) كان خاضعاً لمجموعة من المحرّمات الدينية، والشعوذية، والسحرية. كما كان خاضعاً لتفاوتات اجتماعية صارخة ولممارسات سياسية تعسّفية غير محتملة، سواء أكان مصدرها الداخل أم الاستعمار. هذا بالإضافة إلى التأخّر الثقافي المروّع... وكل ذلك كان يشكّل صورة تتناقض تماماً مع صورة المجتمع الفرنسي المليء بالحريات التي رسخها النظام الجمهوري بعد الثورة، والمفعم بالحيوية الاقتصادية، والإبداعية الثقافية، واتّساع النظرة التاريخية، وإرادة المعرفة والسيطرة، ثم الرفاهية البادية والنظافة السائدة في الشوارع أو الأماكن العامة أو في البيوت، ثم استصلاح الأرض جيّداً، وثراء المدن، إلخ... كل ذلك كان يلاحظه الشباب المسلمون أو العرب الآتون إلى عواصم الغرب للدراسة وخصوصاً: في باريس، ولندن، وبرلين، وبروكسيل، وروما، ومرسيليا. وهذا ما حصل لأتاتورك نفسه عندما جاء إلى مدينة تولوز الفرنسية للدراسة في



أكاديميتها العسكرية. وكانت فرحته باكتشاف أوروبا تختلط بالنقمة الخرساء على المصير التاريخي الذي لا يستحقه... (أو لا تستحقه بلاده). وهذا ما حصل أيضاً للمصري رفاعة رافع الطهطاوي، أو من بعده، لطه حسين ثمّ للجزائري كاتب ياسين وللتونسي الحبيب بورقيبة، ولآخرين كثيرين. فكلّهم عبَّر بأسلوبه الخاص وعن طريق الكتابة أو الممارسة عن مأساة تاريخية، مأساة التفاوت القطيع بين عالمين مختلفين. ولا تزال هذه المأساة تتعقّد وتستمرّ على صعيد بشري متعاظم ومتفاقم[40].

هذا هو العمق أو الخلفية النفسية ـ الثقافية التي كانت تربض خلف كل عمل سياسي لقائد عربي أو مسلم أيّاً يكن، وذلك حتى نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل. وكانت تلك هي فترة الوعي الساذج. أقصد بذلك أن المثقفين والقادة كانوا يعتقدون بكل سذاجة أنه يكفي أن تنقل إلى هذا البلد الإسلامي أو ذاك «الوصفات» الجاهزة[41] التي أدّت إلى نجاح الغرب وحضارته وتفوّقه. وكانت العلمنة مُعدّةً إحدى هذه الوصفات الفعّالة بالنسبة لمجتمعات يمثل فيها الدين دور القائد والمهيمن على كل حركات الحياة اليومية وسكناتها (قصدت المجتمعات الإسلامية بالطبع). ولم يكن المثقفون أو القادة المسلمون يمتلكون آنذاك، الثقافة التاريخية الضرورية لتبيان المنشأ الإيديولوجي للعلمنة في الغرب ووظائفها الاجتماعية ـ السياسية، وحدودها الفلسفية، كما فعلت أنا في الصفحات السابقة. أضرب على ذلك المثال التالي: كتب المثقف التركي عبدالله سيفيت، مدير الجريدة التركية "اجتهاد"، بكل سذاجة عشية الثورة الكمالية:

«لا توجد حضارة ثانية. توجد حضارة واحدة. فكلمة حضارة تعني الحضارة الأوروبية وينبغي استيرادها وفرضها كما هي بزهرها وشوكها». وقد ذهب أتاتورك بعيداً أكثر في هذا الخط، فلم يكتفِ بإلغاء السلطنة التي رفعها الوعي الجماعي للمسلمين إلى مرتبة الخلافة المقدّسة. (ومن هنا نشأت احتجاجات علماء الدين في الأزهر بسبب هذه الضربة المزعزعة للوعي الإسلامي). لم يكتفِ أتاتورك بذلك وإنما انقضّ على المناخ السيميائي أو الرمزي لكل المسلمين. فقد استبدل الحروف اللاتينية بالحروف العربية، واستبدل القبعة الأوروبية بالطربوش، والزيّ الأوروبي بالزيّ التقليديّ، والقانون السويسري بالشريعة، إلخ... من المعروف أن الاحتفالات الرسمية والمطبخ



والأثاث وفنّ العمارة والتقويم الزمني، إلخ، تشكّل الأنظمة السيميائية أو الرمزية التي تتحكّم بالحساسية الفردية والجماعية لمجتمع ما وحضارة ما[42]. وهي التي توجّه الأشكال الأسبقية أو المسبقة للتعقُّل والفهم (بحسب مصطلح كانط). وكل هذه الأنظمة والأشكال ألغيت من قبَل أتاتورك خلال بضع سنوات فقط واستُبدِلت بها أنظمة أوروبية. وهذا ما يذكّرنا بما فعله الثوريون الفرنسيون عندما اعتقدوا بإمكانية إحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محلّ العبادة المسيحية وطقوسها[43]...

من الممتع والمهم هنا أن نعود إلى دور الوظيفة الرمزية وأهمية هذا الدور في تأسيس نظام معنوي وسيميائي جديد، يُشتقُّ منه النظام السياسي والاجتماعي والقانوني والاقتصادي الجديد. ويمكننا أن نخاطر هنا بتقديم تفسير لسبب النجاح الدائم والمتكرّر للأديان التقليدية في تأدية هذه الوظيفة الرمزية، والفشل الكلّي أو الجزئي للثورات الدنيوية المعادية للتقاليد في ملء هذه الوظيفة، وذلك عن طريق تحليل كل حالة على حدة لمعرفة كيف عالج النبي أو الزعيم الملهم هذه الوظيفة الرمزية أو كيف شَغَلها وحرَّكها. فالواقع، أن الرمز يؤدي دوراً مختلفاً جداً بحسب الظروف: فإذا ما استخدم داخل مجال الثقافة الشفهية ذات البنية الأسطورية كان شيئاً، وإذا ما استُخدم داخل مجال الثقافة الشفهية ذات البنية الأسطورية كان شيئاً، وإذا ما استُخدم داخل مجال النظام المنطقي المركزي للثقافة المكتوبة المسجونة داخل حدود الرؤيا التاريخوية كان شيئاً آخر. لقد كرّست ثورة أتاتورك انتصار العقل الوضعي التاريخوي، المنبتّ جذرياً عن الوعي الأسطوري الذي لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين في تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية. وعندئذ نجد أن القطيعة الإيديولوجية الحاصلة بين القادة الثوريين من جهة، وبين الجماهير التي يطمحون إلى تحريرها من جهة أخرى، تصيب حتى الرأسمال الرمزي المؤبّد على مرّ العصور من قبل التراث الحيّ. وعندئذٍ تتحوّل الرموز إلى مجرد إشارات أو لافتات، يتعرّف على أنفسهم من خلالها مباشرة كلٌ من «المحدثين» و«المحافظين». وهذه الإشارات أو اللّافتات الخارجية ينعكس معناها، أو قُل انعكس في فترة النضال ضد الاستعمار في الجزائر بين عامي (1954 ـ 1962) أو أثناء الثورة الإسلامية في إيران عام (1979). فعندئذٍ أصبح وضع النساء الحجاب، أو إرخاء الرجال اللّحى والشوارب، وتعدّد المساجد



المبنية حديثاً والعودة إلى الزيّ التقليديّ والأثاث القديم والشريعة، إلخ، أقول أصبح كل ذلك يمثّل علامات إيجابية على عكس ما حصل أيام أتاتورك. لقد أصبح يدلّ (خارج كل تأثير رمزيّ) على استعادة «الهوية» الإسلامية، المضطهَدة والمُهاجَمة في عقر دارها من قبل الإمبريالية الغربية. إن كتابة تاريخ «الإسلام» المعاصر بهذا الشكل، أي ليس على صعيد الأحداث السياسية والمفردات أو الشعارات الإيديولوجية لكتابة التاريخ على الطريقة القومية، بل على صعيد «البنى الأنتربولوجية للخيال أو المتخيَّل» يكشف لنا كيف يتدهور الرمز العالي وينحط إلى مجرد علامة أو إشارة أو لافتة[44]. ثم يبيّن لنا كيف تحاول الإشارة أو اللافتة استعادة الوظيفة الرمزية دون نجاح. إن كتابة التاريخ على هذه الطريقة الثانية يعني إعادة التفكير بمصير كل المجتمعات البشرية داخل ساحة من الفهم والمعقولية جديدة كلياً وجذرياً. والثقافة العلمية الحالية تتيح لنا إمكانية القيام بمثل هذه القفزة المعرفية القادرة على نزع حالة الأسطورة عن الكثير من الزعماء «والثورات» الدموية، ولكن المؤسسات المدرسية والجامعية المرتبطة مباشرة بالرؤيا السياسية لهؤلاء القادة لا تسمح حتى الآن بنشر هذه الروح العلمية الجديدة.

إنّ تركيا، التي أثّرت عليها تجربة أتاتورك بعمق، تقدّم لنا اليوم مثالاً غنياً بالدلالات والعبر من أجل دراسة الظاهرة التالية: كيف تتدهور الرموز العالية وتنحطّ إلى مجرد إشارات ولافتات، ثم الجهد المبذول بشكل معاكس لإعادة هذه الإشارات واللّافتات إلى الرموز من جديد ضمن سياق إيديولوجي وثقافي يتيح لنا إمكانية التفكير بمسألة اللامرجوعية أو اللاعودة في التاريخ (تاريخ المجتمعات البشرية). لهذا السبب أحب التوقف طويلاً عند مثال تركيا حيث تتداخل العوامل الماضوية الإسلامية اليوم بشكل أكثر ثقلاً وضخامة من أي يوم مضى مع عوامل التحديث أو استعداد البلاد «للتأورب» والدخول في الحداثة. وأعتقد أنه ينبغي على كل المسلمين الحريصين على إغناء الفكر الإسلامي المعاصر أن يتوقفوا طويلاً عند دراسة التجربة التركية أو المثال التركي. وهكذا ينبغي علينا أن نتسلّح بثقافة أنتربولوجية مقارنة من أجل دراسة موضوعين يشغلان اليوم كل المجتمعات الإسلامية حتى الهوس، وهما موضوعان مرتبطان، أيضاً، بالتجربة المعادية للماضي والتقاليد: قصدت تجربة أتاتورك. أقصد بالموضوعين المذكورين أولاً، ما يدعوه العرب بالتراث، أي الميراث الثقافي للفترة الكلاسيكية من



التاريخ العربي ـ الإسلامي الممتدة بين (632 ـ 1258م)، ثم ثانياً، ما يدعونه بالغزو الفكري للغرب[45]، هذا الغزو المتجسِّد على أتم وجه في تجربة أتاتورك بالذات. ذلك أن أصداء هذه التجربة أبعد ما تكون عن النفاد أو الانتهاء.



السُؤالُ الخامسْ

كيف راح النموذج القومي المستعار من أوروبا يمارس دوره بعد الاستقلال في المجتمعات الإسلامية والعربية؟

هذا السؤال يقدّم لي مثالاً آخر يساعد على فهم الظاهرة التاريخية والمعنوية لذلك التدهور والانحطاط الذي أصاب المناخ السيميائي الرمزي، وأدّى إلى تحويله إلى مجموعة من الإشارات واللافتات الشغّالة في المجتمعات المعاصرة. في الواقع، إن النموذج القومي (أو الموديل القومي) قد استعارته البلدان الإسلامية والعربية من القوميات الأوروبية التي نشأت وتطوّرت وتبلورت في القرن التاسع عشر. فقد لزم في كل بلد إسلامي، غديَّة الاستقلال، إقامة دولة قادرة، ليس فقط على تحمل مسؤولية الصعوبات والمشاكل الموروثة عن الاستعمار، بل أيضاً تحمل مسؤولية القدر التاريخي الشامل للمجتمع بكل «هويته» المعلنة من قبل أعضائه، وبكل الضرورات القسرية التي تفرضها أية تنمية اقتصادية حديثة. يا لها من مشاكل ضخمة ومهام عديدة وثقيلة، قديمة وحديثة، مطروحة دفعة واحدة على هذه الدول الشابّة المستقلة حديثاً.

وعلى أية حال، فهي مشاكل من الصعب حصرها وتحديدها بدقة من أجل القيام بعمل سياسي ملائم وناجع.

من المستحيل هنا أن أقدم تحليلاً شاملاً ينطبق على كل المجتمعات الإسلامية الممتدة من إندونيسيا المستعمرة من قبل هولندا، إلى الباكستان التي انفصلت عن الهند لتشكيل أمة إسلامية، إلى المغرب الأقصى الذي شهد استمرارية للدولة الإسلامية منذ تأسيس السلالة الإدريسية عام (808م). أمّا الجزائر فقد شهدت الدولة فيها (على عكس ما يدّعيه الخطاب القومي الشائع) قطيعة مستمرة في المكان والزمان... ويمكننا أن نستمر في تعداد الدول واستكشاف فرادة كل منها وخصوصيته على صعيد نوعية الدولة الموجودة، ونوعية «الوحدة» الوطنية الموجودة أيضاً.

ولكن يمكننا، على الرغم من ذلك، أن نقدّم معياراً أوّلياً للتمييز بين البلدان التي



شهدت استعماراً سكانياً كالجزائر وتونس والمغرب الأقصى، وبين البلدان التي شهدت، فقط، نوعاً من الوصاية السياسية كإيران والعراق واليمن، ثم أخيراً البلدان التي حافظت على استقلالها النسبي على مدار التاريخ كتركيا وشبه الجزيرة العربية... ويمكننا أيضاً ملاحظة ظاهرتين كانتا قد شرطتا، بدرجات متفاوتة، طريقة اشتغال وآلية الموديل القومي بعد الاستقلال.

الظاهرة الأولى تتمثّل في القضاء المفاجيء والعنيف على الدولة الخليفية السنية عام (1258م) عندما دخل الغزاة المغول إلى بغداد. صحيح أن الخلافة تُعدّ في نظر السنّة بمثابة النيابة عن النبوة (الخليفة نائب النبي). هذا على الرغم من أنه يتمتع بمكانة وهيبة أقل من الهيبة الكارزمية المعترف بها للأئمة لدى الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية. ولكن الخلافة لم تبقَ بعد عام (945م) أي (عندما استلم البويهيون السلطة في بغداد والريّ) إلّا مجرد وهم قانوني ـ ديني. وكذلك الأمر في ما يخصّ نظام الإمامة الفاطمية في المهدية بتونس، ثم في القاهرة. صحيح أنه كان لامعاً ومزدهراً، ولكنه كان عابراً وسريع الزوال (909 ـ 1171م). هذا، وقد حاول العثمانيون بعث الخلافة من جديد بصفتها سلطة مركزية تمارس دورها على كل دار الإسلام، ولكنهم لم يجرؤوا على استعادة لقب الخليفة، ولا حتى لقب الإمام، بل اكتفوا بلقب السلطان والسلطنة التي ألغاها أتاتورك (1923م) كما ذكرنا.

كانت الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية تفترض وجود فضاء سياسي محدّد يدعى المملكة في العصور السابقة. وهذا الفضاء يمثّل من الناحيتين، القانونية واللاهوتية، دار الإسلام. وكان الرعايا المسلمون الذين يعترفون بهذه السلطة المركزية يشكّلون ما يدعى باللأمة، وهي كيان ذو جوهر ديني لأن أعضاءها يرتبطون مع بعضهم البعض بواسطة الأخوّة الروحية التي يحميها ويغذيها الخليفة أو الإمام أو السلطان «الشرعي». ووعي الأمة أسطوريّ أساساً، بمعنى أنه يتغذّى من قبَل الحضور المقدّس للزعيم «الروحي» ضمن مقياس أنه يقوم بوظيفة نائب النبي بشكل صحيح. وهذا يعني أنه لا يمتلك أي سلطة تشريعية، وإنما ينبغي أن يكتفي بالسّهر على التطبيق الحرفي للقانون «الموضوعي»[46]: أي القانون الموحى من قبل الله للأنبياء. وهو قانون موضّح من قبل الله ومنقول بكل أمانة ودقة من قبَل الصحابة، ومطوَر أو موسَّع من قبَل الفقهاء



اللاهوتيين، ثم مطبّق تقنياً دون أيّ تدخّل شخصيّ من قبَل القضاة.

ومن الناحية النظرية واللاهوتية فإن كل أعضاء الأمّة يشاركون في هذا النظام السياسي ـ الديني. ولكن من الناحية العرقية ـ الثقافية والسوسيولوجية، نلاحظ أن اسم المملكة أو الإمبراطورية يشمل مناطق متنوّعة ومختلفة جداً، إلى حدّ أن عدداً كبيراً من الفئات قد بقيت خارج الدائرة السياسية ـ القانونية لنظام الخلافة ـ الإمامة ـ السلطنة، وذلك حتى يومنا هذا. وبالتالي فهي لم تشارك فيه. والدليل على صحة هذا الكلام أنّ كل الأنظمة والدول التي تشكلت بعد الاستقلال، راحت تشتبه بالبحث الأعراقي الإتنولوجي والأنتربولوجي الذي يلقي الضوء على هذه الفئات المُستَبعَدة، وراحت تدينه وترفضه بصفته علماً «استعمارياً». فقد لزم على أولئك الذين راحوا يشكّلون الوحدة الوطنية على القاعدة الأرضية المحدّدة بواسطة حدود دولية منذ الآن فصاعداً، أقول لزم عليهم أن يتجنّبوا خطر استيقاظ الهويات الثقافية واللغوية لهذه الفئات المذكورة التي ربما راحت تستخدم الشعارات والمطاليب القومية نفسها التي استخدمت في المرحلة الأولى للتحرّر من المستعمر الأجنبي. نقول ذلك ونحن نعلم أنّ نشأة الوحدة القومية في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وألمانيا قد اصطدمت بالتوترات والصراعات والتناقضات نفسها. وكلّنا يعلم مدى صرامة النموذج اليعقوبي الفرنسي من الناحية القومية وعدم تساهله فيها. كما نعلم أن دول العالم الثالث المنبثقة عن حروب التحرير الوطنية والصراع ضد الاستعمار قد استعارت نفس النموذج القومي الشديد المركزية، بل زادته حدة وصلابة[47].

إن الدول العربية والإسلامية المعاصرة تجد نفسها محرومة من المرجعية المؤسساتية لماضٍ «إسلاميّ» ملغى منذ زمن طويل. كما تجد نفسها مسحورة بقوة وفعالية النماذج القومية الحديثة لدول مثل فرنسا، إيطاليا، إنكلترا، إلخ... ولهذا السبب فهي ترتجل التشكيلات والتركيبات القومية السريعة دون أن تأخذ في الاعتبار مسألة الفراغ المؤسّساتي المرتبط بتاريخ الخلافة أو الإمامة أو السلطنة التي ألغيت. ودون أن تأخذ في الاعتبار الآمال المشروعة لتلك الفئات العرقية ـ الثقافية المرمية في ساحة البالي والقديم والمهجور المهمّش. ودون أن تأخذ في الاعتبار التطرّفات التي تلحق بالنموذج اليعقوبي الفرنسي وانعكاساته السلبية. كما أنها لا تهتم إطلاقاً بتقدير قيمة الفلسفة



السياسية التي تقبع خلف النموذج الفيدرالي في تشكيل الدول.

ينبغي أن نلحّ هنا على مسألة التوافق الحاصل بين القادة السياسيين والنخبة المثقفة، من أجل فرض النموذج القومي اليعقوبي على الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال، ورفض إجراء أي تصحيح أو تعديل عليه؛ هذا التعديل الذي يدعونا إليه التاريخ أو علم الاجتماع أو علم الأنتربولوجيا أو الفلسفة السياسية أو نقد القانون. ولكن ينبغي أن نذكر هنا أن كل هذه العلوم غير معروفة إلّا قليلاً في جامعات البلدان الإسلامية والعربية الحديثة العهد. يُضاف إلى ذلك أن أكثر المثقفين شهرة منجذبون دائماً إلى الدولة ويجدون أنفسهم بالتالي متضامنين إيديولوجياً مع السياسات التي يقرّرها الحزب الواحد أو الرئيس أو الملك. وقد لاحظنا أثناء الفترة الناصرية وجود مثقفين مشهورين يدافعون ليس فقط عن التشكيلات القومية داخل كل بلد على حدة، بل عن التشكيلة القومية للأمة العربية الكبرى التي يبدو أنّ العقيد القذافي هو اليوم داعيتها الأكثر وفاءً.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المغرب العربي الكبير الذي يتحدث عنه القادة المغاربة من وقت إلى آخر، عندما يضطرون لذلك بسبب المشاكل الداخلية التي تجبرهم على فتح الحدود بين بلدانهم. ومن المعروف أن هذه الفكرة الوحدوية المغاربية تثير دائماً أصداء واسعة وعميقة لدى الوعي الشعبي لجماهير هذه البلدان. والشيء نفسه يمكن أن يُقال عن الحلم بوحدة الأمة الإسلامية التي تحاول منظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة الإسلامية العالمية أن تجعلاها ذات مصداقية، ولكن دون جدوى. كل هذه الأمثلة المذكورة تبيّن لنا أنّ التشكيلات القومية في البلدان العربية والإسلامية لا تزال في مرحلة المحاولات، والارتجال، والقرارات المتخذة على مستوى القمة لا القاعدة، هذا على الرغم من أننا نعلم أنّ الشعوب تنطوي على قابلية وإمكانات عديدة لا تزال كامنة، أو غير ملحوظة ومفهومة جداً، وبالتالي غير مستثمرة كما ينبغي، فهذه الشعوب تطالب بإيجاد وسائل للتعبير الديموقراطي عن نفسها. ولكننا نلاحظ أنّ انفجارات الغضب الشعبي سُرعان ما تُقمَع من قبَل الأنظمة الموجودة، ثم تُحتَقر وتُتَّهم «بالخيانة» للقضية القومية، أو أنها تُستَرجَع من قبَل السلطات المشغولة فقط بمسألة استمراريتها. بعد كل ما قلته لن أدهش إذا ما ثار ضدّي المناضلون السياسيون «الأصلاء» والمدافعون



«الأرثوذكس» عن الوحدة القومية... هذا على الرغم من أن كلامي ظلّ معتدلاً، ويمكن إيجاد أمثلة عديدة لدعمه وتأييده. وعلى أي حال، فإني أقول، إذا ما أريد لهذه الوحدة القومية والوطنية أن تتحقق يوماً ما في المجتمعات الإسلامية والعربية، فإن الطريق المؤدّية إليها لا تزال طويلة، معقّدة، وعرة...



السُّؤالُ السَّادسْ

الإسلام يعتمد على كتاب موحى هو القرآن. ما المقصود بالوحي وما معنى كلمة قرآن؟

لنبتدئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي، في اللغة العربية، مصدر للفعل قرأ. وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة قرأ يدلّ بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نصّ مكتوب أثناء التلفّظ به للمرة الأولى من قبَل محمد. هكذا نجد مثلاً أن الآيتين (16–17) من سورة القيامة تقولان:

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾.

وهناك آيات كثيرة في القرآن تلحّ على ضرورة أن يتقيّد النبي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها. ويرى المستشرقون المتخصّصون بفقه اللغة أن كلمة قرآن ذات أصل سرياني أو عبري. ولكن ذلك لا يعدّل المعنى الذي يفرضه السياق القرآني نفسه. فالفكرة الأساسية تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع، لا المقروء. ولهذا السبب بالذات أفضّل التحدث شخصياً عن الخطاب القرآني[48]، لا النصّ القرآني، عندما أصف المرحلة الأولية للتلفُّظ (أو التنصيص) من قبل النبي. ذلك أن مرحلة الكتابة (أي كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت في ما بعد في ظل الخليفة الثالث عثمان (بين عامي 645 - 656م). ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب/ والنصّ يتّخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة (وأحبّ أن أحيل القارئ، هنا، إلى كتابي قراءات في القرآن).

ينبغي أن نلاحظ، أيضاً، أن القرآن يتّخذ أسماءً أخرى من مثل الكتاب، والتنزيل، أو الكتابة «النازلة» من السماء أثناء «الليلة المباركة»، والذِّكر، أي التنبيه أو الإشعار. وهكذا يُدعى «أهل الكتاب» بأهل الذكر أيضاً. المقصود أولئك الذين تلقّوا الإشعار أو الذين يتأملون بخشوع بأسماء الله وتعاليمه. ثمّ هناك اسم الفرقان: أي التمييز



والبرهان المفرِّق، وبكلمة واحدة: الوحي. (من أجل المزيد من الإيضاحات الموسَّعة أحيل القارئ إلى أنسيكلوبيديا الإسلام، الطبعة الثانية، حيث يجد المواد التي تحمل هذه العناوين).

أمّا مسألة الوحي فهي دقيقة جداً وحرجة، خصوصاً لمن يريد دراستها، كما أوضحت آنفاً، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم «الأرثوذكسية» ويجدّدها، هذه التعاليم المكرورة داخل كل تراث توحيدي بشكل تقويّ ورع (المقصود داخل التراث اليهودي، والمسيحي، والإسلامي). نحن لا نريد بالطبع أن نتجاهل هذه التعاليم أو نقلبها. على العكس، إن علم الأديان السائد اليوم يحاول أن يفهم المنشأ التاريخي والتيولوجي اللاهوتي لهذه التعاليم، ويحاول أن يفهم وظائفها الإيديولوجية والنفسية، ثم محدوديتها أو عدم مطابقتها وصحتها من الناحيتين المعنوية والأنتربولوجية. ولا نملك المكان الكافي هنا للقيام بكل هذه التحليلات المطوّلة وتلك الإيضاحات. سوف أكتفي، إذاً، بالتأكيد على الخطوط العريضة للبحث الجديد المطلوب. وهذا البحث، فيما يحاول تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، يجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات تيولوجية أو لاهوتية.

لكن لنذكِّر هنا، من أجل المعلومات، بالتصوّر الإسلامي للوحي. إنه يدعى التنزيل: أي الهبوط من فوق إلى تحت. وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً، يشكل النظرة العمودية للإنسان المدعوّ بدوره للارتفاع إلى الله، أي إلى التعالي. ويتحدّث القرآن أيضاً عن الوحي الذي يمثّل فعل الظاهرة ذاتها التي وجَّهها الله للأنبياء. أما كلمة التنزيل فتدلّ على موضوع الوحي ومادته. إليكم الآن كيف يصوّر القرآن آليّات الوحي: (سورة الشورى، الآيتان 51/ 52):

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.

وفي السورة التالية (الآيات 1 ـ 5) يحدد القرآن بدقة أكثر ما يلي (سورة الزخرف):

﴿حم. وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.



﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾.
﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾؟

ونلاحظ هنا أنه من الصعب ترجمة مفردات القرآن وصياغاته إلى لغاتنا الحديثة المُعَلْمَنَة: أي المنزوع عنها غلاف التقديس (كاللغة الفرنسية مثلاً). فهذه اللغات أصبحت مقطوعة عن أنظمة الدلالات الحافّة والمحيطة الخاصة بالخطاب الديني في اللغات السامية (كالعربية والعبرية مثلاً). ولهذا السبب بالذات فإني لم أترجم في هذه الآيات الكلمة الأساسية والمفتاحية: الوحي. لقد رفضت ترجمتها إلى الفرنسية وأبقيتها كما هي. ويتحدّث المفسرون عن الوحي ويقولون إنه إلهام يقدّم نفسه (أو يتجلى) إمّا على صورة إيحاء يثيره الله في روح إنسان ما من أجل أن يتيح له القبض على جوهر الرسالة الإلهية، وإمّا على هيئة عبارة لفظية متلبّسة بلغة بشرية وموصَلة إلى الأنبياء إمّا بواسطة ملك من الملائكة وإمّا مباشرة. وعندئذ تتّخذ كلمة القرآن معنى التلاوة والقراءة. يُضاف إلى ذلك أنّ كلمة روح الواردة في الآيات تعني بشكل حرفي نفث الحياة. وفسّرت بصفتها الروح المنقولة والمحمولة من قبل الوحي، أو الملاك الحامل لهذا الوحي.

أمّا مفهوم أمّ الكتاب، العليّ الحكيم المحفوظ لدى الله، فهو أيضاً مفهوم مركزيّ وأساسي لا بدّ منه من أجل أن نحدّد بشكل أفضل مكانة القرآن. هذا القرآن الملفوظ باللغة العربية لكي يبيّن للبشر، بكل جلاء ووضوح، الحقائق والوصايا المطلقة التي يحلو لله أن يذكّر بها، كما فعل سابقاً بالنسبة للأنبياء السابقين على محمد، والشعوب المُسرفة.

إن هذه التحديدات السابقة التي لا يمكن لأي مسلم أن يرفضها تتيح لنا القيام بخطوة أولى في اتّجاه علم اللاهوت المقارن للوحي (أو التيولوجيا المقارنة). فاليهود والمسلمون يتّفقون بسهولة على أنّ الله يوحي للبشر إرادته المقدّسة (أو أوامره ووصاياه) بواسطة الأنبياء، ولكن مع فارق واحد هو أنّ المسلمين يعترفون بكل أنبياء إسرائيل، فيما اليهود ما زالوا مُصرّين على رفض الاعتراف بنبوّة محمد. قلت إذا كان اليهود والمسلمون متّفقين على النقطة الأولى، فإن المسيحيين يعتمدون موقفاً مختلفاً قطعياً بالقياس إلى الموقف اليهودي ـ الإسلامي. فهم يقولون إنّ يسوع المسيح هو كلمة الله



تجلَّت جسداً. إنه تجسيد الله، وابن الله الذي جاء للسكنى بين البشر لكي يوصل إليهم مباشرة الكلمة الإلهية دون أي وساطة من ملاك أو نبي.

وضمن هذا التصوّر المسيحي نجد أن الأناجيل ليست إلّا رواية ما سمعه الحواريون أو تذكّروه من تعاليم ابن الله الذي تكلّم باسم الأب (أي الله).

دعونا هنا من الصعوبة الشائكة والمخيفة التي تطرحها مسألة التثليث، التي لا يمكن إعادة النظر فيها بشكل مفيد من قبَل المسيحيين واليهود والمسلمين، إلا إذا تجاوزنا التحديدات اللاهوتيّة الدوغمائية التي تسيطر على كل تراث ديني بشكل مطلق، وإلّا إذا اتّفقنا على المكانة المعنوية للمجاز والرمز ودورهما في تشكيل المعنى بمعونة اللغات الطبيعية البشرية. والصعوبة التي تعترضنا هنا لغوية قبل أن تكون لاهوتية تيولوجية. فنحن لا نمتلك حتى الآن نظرية متكاملة عن المجاز والرمز تتيح لنا أن نفهم المنشأ اللغوي البحت للمعنى وللمكانة الفلسفية للمعنى المتولّد بهذه الطريقة. والجانب التعسفي والاعتباطي للتحديدات التيولوجية التقليدية يكمن في أنها تفترض مُسبقاً وجود حلّ لمشكلة المجاز والرمز في الخطاب الديني. فهي تعتقد أن عمل المجاز يتمثّل، فقط، في إضافة زينة جمالية شكلية للخطاب الديني الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء، والجواهر والكيانات العقلية المسمّاة بأسماء علَّمها الله ذاته (انظر الآية التوراتية التي استعارها القرآن كما هي ﴿وعلَّم آدم الأسماء كلها﴾ والتي دُعِمت على المستوى اللغوي من قبَل كل الفللوجيا الكلاسيكية). وقد تمّ تخليد فلسفة اللغة هذه من قبَل التعاليم اللاهوتية، وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الساحة[49]. وقد أدّت هذه الفلسفة اللغوية بأنواع الوحي المتتالية (من يهودية ومسيحية وإسلامية) إلى جعلها اسمية، جوهرانية، ثبوتية، جامدة داخل الصياغات اللغوية الخاصة بنظام العلامات الذي يشرط الآلية اللفظية والمعنوية لكل لغة (المقصود لكل لغة من لغات الوحي السامية: أي العبرية، والآرامية، والعربية). وكانت هذه المسألة قد أثيرت ونوقشت داخل تراث الفكر العربي الكلاسيكي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي من قبَل النحوي السيرافي وعالم المنطق متى بن يونس (أنظر بهذا الصّدد كتاب جمال العمراني: المنطق الأرسطوطاليسي والنحو العربي، دراسات ووثائق، مطبوعات فران، 1983).



(D. jamal El Amrani: Logique aristotelicienne et grammaire arabe (études et documents), éd. J. Vrin, 1983).

من الواضح أن أية إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحي تعتمد على الحلول التي يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بألسنيات ومنطق التسمية في اللغات الطبيعية. وبدون أن نستبق الكلام على نوعية هذه الحلول أو الشروط، فإنه يمكننا أن نفتح حقلاً مشتركاً من العمل لتراثات البحث التيولوجية الثلاثة عن طريق استخدام التمييز الحاصل في اللغة العربية بين أمّ الكتاب/ والقرآن.

فهل يقبل علم اللاهوت المسيحي بالقول إن خطاب يسوع المسيح في اللغة الآرامية (وليس الإغريقية، هذا مهم)، وفي مكان وزمان محدّدين تماماً (أي فلسطين) هو بالنسبة لله الأب، كما الخطاب القرآني المنقول في اللغة العربية من قبَل محمد بالنسبة لأم الكتاب المحفوظ لدى الله المتعالي؟

وفي حالة أنّ هذه المقابلة قد أثارت الاعتراضات من طرف وآخر، فإنّه لا المسيحيون ولا اليهود ولا المسلمون بقادرين على التملُّص من الضرورة التاريخية واللغوية والثقافية التالية:

إن الرسالات المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم بواسطة محمّد كانت في البداية عبارات شفهية، سُمِعَت وحُفِظَت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، ومهما تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأوّلي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النصّ المكتوب. كما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي جرى جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرّض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقق التاريخي. وقد تعرَّت بالفعل لذلك بشكل يرضي المؤرّخ قليلاً أو كثيراً.

وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة، والأناجيل، والمصحف. (قلت المصحف ولم أقُل القرآن لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بين أيدينا يومياً، ولأنه يُقابِل التوراة والأناجيل بالضبط. فهو كتاب مؤلّف من صفحات سُجِّل فيها الخطاب القرآني بالخط المعروف). وقد كُرّست هذه النصوص طبقاً لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية. ثم رُسّخت على هيئة مدوّنات نصيّة رسمية



مغلقة. قلت رسمية لأنها متولّدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل «السيادات» المأذونة والمعترف بها من قبَل الطائفة. وقلتُ مُغلقة لأنه لم يعد مسموحاً لأيٍّ كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يحذف منها أي كلمة، أو يعدِّل في المصحف أيّ قراءة معترف بأنها صحيحة.

ونلاحظ هنا أنّ الواقعة التاريخية الحاسمة والتي لا مرجوع عنها بالنسبة للأبعاد الدينية الثلاثة المشتركة (يهودية، مسيحية، إسلام) هي أنّ الوحي لم يعد، منذ الآن فصاعداً، في متناول أيدي المؤمنين إلّا من خلال المدونات النصية والرسمية المغلقة والناجزة التي تدعى عموماً: بالكتابات المقدسة أو بكلام الله[50]. لم يعد لهم أي منفذ على الوحي إلّا من خلالها. ولكن ينبغي أن ننبه بهذا الصدد إلى وجود اختلاف مهمّ بين اليهود والمسلمين من جهة، وبين المسيحيين من جهة أخرى. فاليهود والمسلمون لا يزالون يستخدمون في ممارساتهم الدينية لغة الآيات الأولى (أي العبرية والعربية)، هذا فيما المسيحيّون قد تخلّوا في الماضي عن الآرامية لمصلحة الإغريقية ثم عن الإغريقية إلى اللاتينية، ثم عن اللاتينية إلى مختلف اللغات القومية بدءاً من القرن السادس عشر. (الألمانية، الفرنسية، الإيطالية، إلخ...).

والواقع، أن حلول النصوص المكتوبة محلّ الخطابات الشفهية للوحي قد ولَّد ظاهرتين ذواتي أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة هما: أولاً، هو أنّه وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية. بمعنى أنّه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدّسة من أجل استخراج القانون منها، ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الايمان/ واللاإيمان التي سيطرت على النظام الأخلاقي والتشريعي والسياسي حتى مجيء العلمنة وانتصارها. أشير بذلك إلى القطيعة مع الماضي، هذه القطيعة التي رافقت الثورتين الإنكليزية والفرنسية. ولكن هذه القطيعة لم تحذف في أي مكان بشكل كلّي الحالة التأويلية الدائرية (أي الظاهرة الدينية التقليدية)[51]. وثانياً، راح هذا الحلول يعمِّم الكتاب المقدّس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصاً بعد اختراع الورق أولاً، ثم المطبعة لاحقاً. فالكتاب المطبوع بصفته أداة للثقافة وناقلاً للحضارة يساعد على انتشار الكتاب المقدّس المتضمّن للوحي والكتب الأخرى المتفرعة عنه (كتب التفسير، واللاهوت، والقانون والعقائد الايمانية، والتعاليم الايمانية، والترجمات، إلخ...).



وضمن هذا المعنى بالذات كنت قد تحدّثت شخصياً عن مجتمعات الكتاب المقدس المعمَّم وبلورتُ المصطلح. فالكتاب المقدس لا يزال مستمراً في الإعلام وتوجيه إنتاج الكتب الأخرى، وبالتالي توجيه فعالية المعرفة، حتى في المجتمعات الشديدة التعلمن[52]. ولكن نجد، بشكل معاكس، أنّ التوسع الثقافي للكتاب المقدس وانتشاره في كل الأوساط يؤدي إلى انخراطه في التاريخ الأرضي، وبالتالي إلى اقتلاعه تدريجاً من ذروة تعاليه. وهذا التفاعل المتبادل بين الكتاب المقدس/ وبين الكتب العادية قد ظلّ خصيصة أساسية، حيث ربطت الدول والأنظمة، ولا تزال تربط مشروعيتها بظاهرة الكتاب المقدس المحيل إلى الوحي. لهذا السبب أقول، إنّ تاريخ هذه المجتمعات ينبغي أن يدمج هذا البُعد داخل إعادة التشكيل الشاملة لآليات تطوّرها، بدلاً من أن تفصل الدين عن العوامل الأخرى التي تسهم في إنتاج المجتمع (أو بالأحرى تشكيل المجتمع وتوليده). وعندئذٍ نرى، بشكل أفضل، كيف أنّ الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) كانوا قد لجأوا، باستمرار، إلى استخدام الكتاب المقدّس، من أجل خلع التقديس والتعالي على تصرفاتهم وأعمالهم وقيمهم ورؤاهم وتصوراتهم الأكثر مادية ودنيوية. أودّ الإلحاح جداً على هذا الجانب الذي أصبح يشكّل ظاهرة مهيمنة، فاقعة، بل لم تعُد قابلة للاحتمال في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. لكن لا ينبغي أن ننسى أنّ الفصل بين الذروتين الدينية والدنيوية في المجتمعات الغربية، قد أصبح يحجب عن الدارس رؤية الآليات التي لا تزال شغّالة في مجتمعات الكتاب المقدّس/ والكتاب العادي. وقد أسهم البابا يوحنا بولس الثاني إلى حدّ كبير في تنشيط الظاهرة الدينية في المجتمعات الغربية المعلمَنَة وجعلها شعبية جماهيرية في السنوات القليلة الماضية. وقد نجح في ذلك نظراً لانصراف الناس المتزايد عن الإيديولوجيات التي اشتغلت منذ القرن التاسع عشر ومارست دورها، بكل نشاط من أجل بناء اشتراكية علمية. ولا تزال المنافسة مفتوحة بين مجتمعات الكتاب المقدّس/ والكتب المتفرعة عنه من جهة/ وبين المجتمعات الاشتراكية أو الليبرالية من جهة أخرى. وكلّ هذه المجتمعات تتطلّب تحليلات جديدة عن طريق التسلّح بجهاز علميّ ومصطلحيّ جديد.

ولكن، على الرغم من كل ما قلناه سابقاً، فإننا لم ننتهِ من مشكلة الوحي. فالحديث عنها يطول ويطول. فإذا ما أخذنا في الاعتبار كل التجارب الحاصلة في مجتمعات



الكتاب المقدّس/ والكتب المتفرّعة عنه، فإنه يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدّل جذريّاً من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى. إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان. (القرآن يقول: في القلب). وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري.

إن أنواع الوحي المتتالية التي جُمعت في التوراة، والأناجيل، والقرآن تتوافق إلى حدّ كبير مع هذه التحديدات (أو قُل تنطبق عليها إلى حدّ كبير). ولا ينبغي أن نخلط بينها وبين الأنظمة التيولوجية اللاهوتية التي أتت في ما بعد، أو مع التفاسير والقوانين القضائية (الأحكام) التي استخرجها مديرو شؤون التقديس منها في فترات مختلفة. فهذه الأشياء كلّها ليست إلا دلالات معيّنة من جملة دلالات أخرى متضمنة، احتمالاً، في الوحي. والوحي يُغذّي التراث الحي الذي يتيح للأمة أن تعود للأصول وتمنح من معينها من حين إلى حين من خلال البكارة الجذرية للرسالة الأولى، وذلك كلما راح التقديس والتعالي يميلان لإفساد المقصد التحريري للوحي أو لتجميده.

وإذا ما لزم عليّ تقديم الأمثلة على الوظيفة الحيوية المحرّكة للوحي في التاريخ، فإني سأستشهد برمز المنفى في اليهودية، والخلاص في المسيحية، والهجرة نحو مطلق الله في الإسلام. وبما أن الطوائف الدينية الثلاث قد علّقت كثيراً على هذه الموضوعات، فإني لن أتوقف عندها كثيراً هنا. إن المقصد التحريري لهذه «الأحداث ـ الظهورات» الثلاثة من القوة والوضوح بحيث إنه يتيح لنا تسويغ ذلك التمييز الكائن بين السلطة الكاشفة والتغييرية للوحي، وبين التقاليد المكرورة والجامدة التي يستخلصها منه الفاعلون الاجتماعيون: أي البشر.

وتحديدنا الخاص الذي نقدّمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس (أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية)[53].



السُّؤالُ السَّابعْ

من الذي دوَّن القرآن، ومتى دُوِّن؟ ثم ما الذي يحتويه هذا الكتاب؟

كنت قد قدّمت بعض عناصر الجواب عن هذا السؤال في ما سلف. ولكني سأعود إلى مسألة الشفهي والكتابي لدراستهما من وجهة نظر أنتربولوجية بحتة. وآمل بذلك أن أقدّم إضاءة حاسمة، ليس فقط لمسألة القرآن الذي أصبح مصحفاً، بل بشكل أوسع وأعمّ لمسألة رهانات المعنى والدلالة المتضمَّنة في التضاد بين المجتمعات الشفهية/ ومجتمعات الكتاب المقدّس، أو الكتب المتفرعة عنه.

تقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، إن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام (632)م، بل يبدو أنهم قد دوَّنوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكّلت نسخ جزئية مدوّنة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرقّ والعظام المسطّحة... وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد. (ولم يكتشفوه إلّا في نهاية القرن الثامن الميلادي). وكان اختفاء صحابة النبي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادّة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفّزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كليّة الوحي في المدونة النّصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم جرى الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النصّ بشكل لا يتغير أبداً. كما راحوا يدمّرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذّي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسّور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوّغ بلورة مصطلحنا: المدوّنة النصيّة الرسمية المغلقة والناجزة.

لكن علم التاريخ الحديث لا يسلِّم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحَّص المشكلة بإلحاح نقديّ أكبر. نقول ذلك، وخصوصاً أن جمع القرآن قد تمّ في مناخ سياسي شديد الهيجان. وكان المستعرِب الألماني تيوفيل نولدكه قد قام بأوّل دراسة نقدية لتاريخ النصّ القرآني وذلك في كتابه: تاريخ القرآن، الطبعة الأولى عام 1860. وقد واصل العمل بعده شوالي، II، عام 1909 ثم بيرغستراسير بريتزل، III،



عام 1926 ـ 1935 في كتابيهما: جمع القرآن...، وتاريخ النصّ القرآني. وقد حاول المستعرب الفرنسي ريجيس بلاشير تدقيق هذا البحث أكثر وتكملته عن طريق اقتراح نظام ترتيبي زمني للسور القرآنية. ومن المعلوم أنّ هذه المسألة كانت قد شغلت الفقهاء المسلمين المهمومين بتحديد الآيات المنسوخة والآيات الناسخة (مشكلة الناسخ والمنسوخ). فالآية اللاحقة زمنياً تنسخ السابقة لا العكس.

ومن المعلوم أن النقد الفللوجي التاريخي للنصوص المقدّسة كان قد طُبّق سابقاً على التوراة والأناجيل دون أن يولِّد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي. ومن المؤسف له أن هذا النقد لا يزال مرفوضاً من قِبَل الرأي العام الإسلامي. فلا تزال أعمال المدرسة الفللوجية الألمانية مُتَجاهَلة ومهمَلة ولا يجرؤ البحّاثة المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث، هذا على الرغم من أنها لن تؤدّي إلّا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي. في الواقع، إن أسباب هذا الرفض والمعارضة لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن هي ذات طبيعة سياسية ونفسية في آنٍ معاً. فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يؤدّي، بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال، دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جداً بالنسبة لها. نقول ذلك وخصوصاً أن آليّات الشرعية الديموقراطية غائبة عنها أو منها تماماً. وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثَّل وهضم، منذ فشل المدرسة المعتزلية[54] بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفدتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي أو القرآن المقروء تلاوة. وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أمّ الكتاب.

كل هذا يعني أن ظاهرة الكتابة بصفتها انتقالاً من الصعيد الشفهي إلى صعيد آخر مختلف من وظائفية اللغة وآلية ممارستها، وبصفتها أساس الأرشيف المرتبط بسلطة الدولة، قد أُنكرت وجُحدت، بل حُذفت باسم تركيبة تيولوجية لاهوتية تكذّبها الكثير من الآيات القرآنية العديدة والصريحة (أنظر الآيات السابقة). فنحن نعلم أن الخط العربي سوف يتطوّر بسرعة مع ازدياد أهمية الدولة الأموية وتوسّعها. وراحت العصبية التضامنية الشغّالة تفرض نفسها بين الدولة، والكتابة، والثقافة العالِمة (أي ثقافة



الموظفين ورجال الدين الذين يخدمون الدولة)، والأرثوذكسية الدينية المبلورة من قِبَل الفقهاء المتكلّمين والمعترف بها دون غيرها من قبل الدولة. وقد راحت هذه العصبية تنمو وتكبر على حساب عصبية أخرى منافسة حاولت الدولة المركزية القضاء عليها باسم حقيقة الوحي التي سيطرت عليها كلياً. وهذه العصبية المعنية هي العصبية التي تربط بين المجتمع المجزّأ (كالقبيلة والعشيرة والعائلة البطريركية) وبين الثقافة الشفهية والابتداعية الدينية أو الأديان الشعبية. بل إننا نجد في القرآن نفسه بعض آثار الصراع ضد هذه العصبية الثانية التي أدينت عامةً تحت اسم الجاهلية، والمشركين، والمنافقين، والأعراب. فبدلاً من ظلمات الجاهلية والطاغوت وأساطير الأوّلين راح القرآن يحلّ المعرفة الحقيقية والمضيئة (أي العلم) المتضمنة والمحفوظة في «الكتاب» المفهوم على أساس أنه المكتوب، والقانون المثالي العادل، والقَصَص التي تقصّ تاريخ النجاة في الدار الآخرة، ثم الميثاق الأبدي بين الإنسان والله. والذي ينبغي أن تتمّ داخله كل العهود السياسية والقانونية في العالم الأرضي.

هكذا نجد أن خط الفصل والتقسيم الذي أدخله القرآن بين عالمين اثنين قد تمّ تجسيده سياسياً من قبَل الدولة الرسمية، وقانونياً من قبَل الشريعة، ولاهوتياً من قبل الشهادات الإيمانية أو العقيدة كما يقول المسلمون. وهذا الخطّ الفاصل ذو بُعدٍ أنتربولوجيّ كما نرى. فقد لاحظنا في كل المجال الإسلامي، منذ انتصار دولة المدينة النموذجية، أنّ العصبية الثانية قد حوربت، ورُفضت، وهُمِّشت، وعند الإمكان صُفِّيت كلياً من قبل العصبية الأولى. ونلاحظ، بالمقابل، أن المجتمع المجزّأ أو القبلي يمكنه إفشال الدولة وإضعافها كما انتبه إلى ذلك ابن خلدون. وهكذا تستمرّ هذه المنافسة، المتكرّرة على مرّ التاريخ، بين المجال الذي تسيطر عليه الدولة ومجال التمرّد والعصيان (أو بين بلاد المخزن/ وبلاد السباع، كما كان يُقال في المغرب الأقصى في القرن التاسع عشر) وداخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدّسة لدى الوعي الجماعي بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعّالة من أدوات السلطة. وغنيّ عن القول أن الحالة الموصوفة سابقاً بخصوص المثال الإسلامي تنطبق أيضاً على كل العالم المسيحي، ثمّ بشكل أكبر على الغرب الإمبريالي عندما نقل نموذجه في التطوّر إلى المجتمعات التي لا كتابة لها، تماماً كما تفعل الدول «الإسلامية» المعاصرة بالنسبة للأقليات التي لا تُكتَب «لهجاتُها».



إن النظر «للكتابات المقدّسة» من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية يعني بالطبع زعزعة كل التركيبات التقديسية والمتعالية للعقل اللاهوتي التقليدي. ولكن هذه العملية الكبرى من نزع غلافات التمويه والتهويل والرّؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب المقدّس والمعمَّم في المجتمعات، التي خضعت لها منذ قرون وقرون دون أن تستطيع السيطرة عليها، تبدو اليوم حتمية ولا مفرّ منها. فالأمر لا يتعلق هنا بالدعوة إلى نزع الرؤى الأسطورية بشكل يقلّص الأسطورة كلياً ويحوّلها إلى نوع من المعرفة العقلانية والتاريخوية والوضعوية على طريقة ر. بولتمان مثلاً. على العكس، نحن نعتقد أن العقل الحديث يعيد للأسطورة وظائفها النفسية والثقافية ويشكّل استراتيجية شاملة للمعرفة يكون فيها العقلاني والخيالي (أي الأسطوري بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة) في حالة تداخل وتفاعل مستمرة من أجل توليد وجودنا الفردي والتاريخي الجماعي. وعندئذ نتخلّى، للمرة الأولى، عن الإطار الثنوي للمعرفة حيث كان العقل يتضادّ دائماً مع الخيال، والتاريخ يضادّ الأسطورة، والصحّ يضادّ الخطأ، والخير يضادّ الشر، والعقل يضادّ الإيمان، إلخ... وعندئذ أيضاً ندخل في مرحلة العقلانية التعددية ونتحمل مسؤوليتها كاملاً. هذه العقلانية المتغيّرة والمضيافة والمتضامنة مع كل العمليات النفسية التي يموضعها القرآن في القلب، والتي يحاول علم الأنتربولوجيا الحالي إعادة الاعتبار لها وإدخالها تحت اسم المخيال أو المتخيَّل (imaginaire).

لنعد مرة أخرى إلى قصة المصحف لتوضيح الوضع الذي شوّشته كلياً التيولوجيا اللاهوتية الشعبوية التي جرى تعميمها بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من قبل الأشعرية والحنبلية والفلسفة الإشراقية التي ازدهرت في الإسلام الإيراني (انظر بهذا الصدد أعمال هنري كوربان).

في الواقع، لقد حصلت سلسلة متتالية من الخلط والتشويش الذي تتصّف به عادة طريقة عمل المتخيّل الديني، وإلى حدّ كبير المتخيَّل السياسي، فلا يمكن فصلهما على عكس ما تدّعيه الإيديولوجيا العلمانوية لا العلمانية. وعلى أثر هذه السلسلة المتتالية من الخلط والتشويش، فإن القيم الخاصة بأمّ الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآني الشفهي وميزاته، وقيم المدوَّنة النصية الرسمية المغلقة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكي، كل هذه القيم راحوا يُسقطونها على المصحف،



ويزعمون احتواءه إياها. وهكذا أصبح المصحف مادة للتلاعب اللامحدود. أصبح في متناول أيدي كل «المؤمنين». وعندئذ راحت التركيبات والصياغات الإيديولوجية تنتشر وتشيع وتقوم بدور اللاهوت والحقائق «الأرثوذكسية».

لكي أفصِّل هذا الوضع وأوضِّح مستويات الدلالة المختلفة وآليات اشتغال ما يدعى عموماً وتسرعاً بالقرآن، فإني سأقدّم للقارئ الجدول البياني التالي:

ك. ل (= أم الكتاب)
(الكتاب السماوي)

ت. خ ↗ ↓

خ. ق

(الوحي) ← م. ن. ر. م ← م. ن. ت ← ت. أ

أ. م

تفسير الرموز والمصطلحات

ك. ل: كلام الله.

خ. ق: خطاب قرآني (شفهي).

م. ن. ر. م: المدوَّنة النصية الرسمية المغلقة (أو المصحف).

م. ن. ت: مدوَّنة نصية تفسيرية (تفاسير القرآن).

أ. م: الأمة المفسِّرة (أمة المسلمين التي تفسّر القرآن جيلاً بعد جيل).

ت. أ: تاريخ أرضي (الدنيا في اللغة الإسلامية الكلاسيكية).

ت. خ: تاريخ الخلاص (أنواع الوحي المتتالية والمنظور الأخروي).

بعد أن يراقب القارئ الجدول البياني يلاحظ أننا قد وضعنا الحركة التي يوحي الله بواسطتها جزءاً من الكتاب السماوي إلى البشر على المستوى العمودي. وهذا دليل على رمزية النزول أو «التنزيل» أقصد نزول الوحي من فوق إلى تحت ثم عودة الصعود



نحو التعالي. أمّا على المستوى الأفقي فقد موضعنا التاريخ الأرضي: أي العمليات البشرية التي تنطلق من الخطاب القرآني لكي تؤدّي إلى المدوّنة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفّظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثيّاته التي لم تنقل كلّها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول). ثم ننطلق من المدوّنة النصية الرسمية المغلقة (أي المصحف) إلى المدوّنة النصية التفسيرية، أي التفاسير العديدة جداً التي تعرّض لها المصحف والتي كتبها المفسّرون الأكثر تنوعاً واختلافاً من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تُنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضي في هذا العالم (الدنيا). وعندئذٍ يُعاش هذا التاريخ الأرضي كلياً بصفته مجرّد عبور نحو العالم الآخر (الآخرة) بعد التعرّض للبعث والحساب في اليوم الآخر. وهكذا يعود الإنسان من جديد إلى الله طبقاً لخطته الموحَى بها في القرآن.

وهكذا نفهم لماذا أن كل هذه المسارات، وكل هذه المجريات أو العمليات الثقافية والعقلية، وكل هذه التصورات تجد دعامتها المحسوسة وفضاءها الانتشاري والإسقاطي في المصحف: أي هذا المجلّد المادي الذي ألمسه وأمسكه بيدي وأنقله من مكان إلى آخر وأقرأه وأفسّره بعد أن أقوم بفرائض الوضوء والطهارة في كل مرة (لا يمسّه إلا المطهّرون). وهكذا نجد أن التقديس (أو الحرام) الذي يشكّل بنية الوعي الديني لا يمكنه الاستغناء عن الدعامات المادية[55]. وما دام التحليل النقدي غائباً أو منعدماً، فإن المتخيَّل يستقبل دون أي مقاومة التصورات التي سوف تشكل نظاماً من الحقائق المعقولة والمقبولة. وهكذا يتحقق إجماع الأمة أو الطائفة بمرور الزمن ويجيء لكي يغني ويدعم التراث «الأرثوذكسي» الحيّ. أقول ذلك وأنا أفكر مثلاً بطريقة تلقي المدونة النصية التفسيرية، كتفسير الطبري مثلاً من قبل جماعة المؤمنين الذين ينتهي بهم الأمر إلى حدّ خلطه بمضمون المصحف نفسه، أي بمضمون «القرآن» بصفته فضاءً تتكثّف فيه وتنصهر كل المستويات الدلالية المتمايزة المذكورة في الجدول البياني السابق. (بمعنى أن تفسير الطبري يصبح مقدّساً كالقرآن في وعيهم).

إن الهيمنة النفسية ـ الثقافية للمجلّد المادي الذي يتضمن خطاب الوحي تجد تأكيداً لها في الأيقونات البيزنطية التي تصوّر لنا المسيح جالساً على العرش الفخم بكل عظمته (قارن بذلك مفهوم العرش في القرآن). ونجده يبارك الناس بيده اليمنى، ويمسك بيده



اليسرى نسخة مفتوحة من الإنجيل. (انظر بهذا الصدد المرجع التالي: (تأليف ليونيد أوسبنسكي وفلاديمير لوسكي: معنى الأيقونات، نيويورك 1982، ص71).

وإذا ما أخذنا في الاعتبار كل هذه التحليلات، فإننا نجد أنه من الصعب تحديد مضمون القرآن أو محتواه. ذلك أننا نجد أنفسنا مهدَّدين بالسقوط مباشرة في أحضان الأسلوب التفسيري الموروث والمتخيّل الديني التقليدي. علاوة على ذلك نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي. وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معيّنة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على «المحاجّة» المنطقية، فإن نصّ المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا «بفوضاها».

ولكني كنت قد بيّنت في دراسات سابقة أن هذه «الفوضى» تخبّئ وراءها نظاماً دلالياً وسيميائياً عميقاً. وبالتالي فينبغي علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن. وهذا ما فعلته وميّزت بين خمسة أنواع هيِ: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردي القصصي، وخطابات الحِكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح. (أنظر بهذا الصدد أيضاً أنماط الخطاب التي استكشفها بول ريكور في التوراة ولأناجيل، وذلك في دراسته: الوحي. طبعة بروكسيل). ومن السهل التفريق بين هذه الخطابات وبين مضامينها ومستويات دلالاتها ومعانيها. ولكنها تعلن جميعها عن القيام بدور الوحي لأن كليّة الخطاب القرآني تخضع لنفس بنية العلاقات النحوية للشخوص والضمائر. فهناك أولاً الذات الإلهية التي تعبّر عن نفسها تارة بضمير الشخص الأول المفرد وتارة بضير الشخص الأول في حالة الجمع: أنا/ نحن. وهذا الضمير يتوجّه بالخطاب على هيئة الأمر (قُلْ) لمضير الشخص الثاني (محمّد) من أجل التوصل والتوصيل إلى ضمير الشخص الثالث في حالة الجمع: أي هم (البشر). وهؤلاء الأخيرون ينقسمون إلى أنتم (من مؤمنين ومؤمنات)/ وهم: أي الكفار. وهذا هو فضاء التواصل والتوصيل كما يتحدد نحوياً وقواعدياً في كل الخطاب القرآني. ونجد داخل فضاء هذا الخطاب أنّ العبارات النصية (أو الآيات) ذات المضمون الدنيوي كقوانين الإرث وفرض الزكاة مثلاً قد رُبِطَت بالذروة الإلهية لضمير الشّخص الأول أنا/ أنتم، حيث تشكل «الأنا» هنا الناطق المُرسِل والمرسَل إليه في آنٍ معاً. (أنظر بهذا



الصدد دراستي عن مفهوم الوحي: من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب المنشورة بالإنكليزية في مجلة ألمانية).

(M. Arkoun: The Notion of Revelation: From Ahl al-Kitab to The societies of the Book. in Festschrift F. Steppat, Die Welt des Islam, Brill 1988).

هناك تحليلات موضوعاتية (أي بحسب المواضيع) ومفهوميّة للقرآن، ولكنها لا تتوصل إلى استنفاد كل شبكات العلائق الموجودة بين المفردات المستخدمة. هذه المفردات التي تتكرّر كثيراً جدًا، ولكنها تُخصَب وتُغنَى باستمرار بواسطة استخدام المجاز والرمز والأسطورة بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة، أي بمعنى الخيال والمتخيَّل وليس بمعنى الخرافة أو إنشاء الرؤيا الخرافية. ويوجد هنا حقل من البحث غنيّ جداً لمن يريد بلورة نظرية حديثة للخطاب الديني. وتمثّل هذه النظرية الشرط الأولي والمسبق لكل صياغة تيولوجية محرَّرة من الدوغمائيات التقليدية.

إن القراءة العملية والوجودية التي يقوم بها المسلمون للقرآن، منذ ظهوره وحتى اليوم، تقدّم لنا عدداً هائلاً من الوثائق من أجل بلورة فينومينولوجيا للوعي الديني[56] الذي يغذّيه النص القرآني والذي يؤثّر في خط الرجعة على النص القرآني بدوره. هكذا نجد أن النص القرآني ما انفك ينتج نصوصاً ثانوية أو تفاسير تتمثل وتهضم بواسطة الأساليب والاستراتيجيات المتغيّرة، نصوص كل الثقافات والمجتمعات التي تمكن «الإسلام» من فرض نفسه فيها أو عليها. وهناك حقل آخر ممتع جداً للبحث، ولكن لم ينتبه إليه أحد تقريباً حتى الآن يخصّ النصّ القرآني مأخوذاً داخل الشبكة المعقدة والمتداخلة جداً لما يدعى بالتناصّ[57] (inter textualité) (أي النصّ الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة ومحيطة ويتداخل معها). فكل آية يمكنها أن تكون نقطة انطلاق لمدوَّنة ثقافية بأسرها. كما أن كل نظام فكري كالعقلانية المركزية أو المنطقية، مثلاً، المتولّدة عن الفلسفة الأرسطوطاليسية يمكنها أن تسجن الخطاب القرآني داخل نوع من المفهومية التجريدية والمنطقية المسرفة. وينبغي علينا اليوم أن نستعيد كل تاريخ التفسير الإسلامي ضمن هذا المنظور الحيوي والخصب للتناصّ والنصّانية المتداخلة.



السُّؤالُ الثامنْ

ما هي نوعية التفسير الذي حظي به هذا النصّ بعد أن أصبح كتاباً (أو مصحفاً)؟

للردّ على هذا السؤال سوف أضيف الملاحظات التالية إلى كل ما سبق:

أولاً، نحن لا نمتلك حتى الآن تاريخاً استقصائياً شاملاً للتفسير القرآني، يتميّز في الوقت ذاته بالجمع بين الهمّين المعرفيين التاليين:

1 ـ تحديد المنشأ والنسب والتفرّعات التاريخية للأدبيات التفسيرية الضخمة والغزيرة مع التوقف طويلاً عند مرحلة البدايات خاصّة. وتوجد حتى الآن دراسات عديدة ولكن جزئية تحاول تلبية هذا الفضول المعرفي وتقديم الأجوبة. كان ج. غولدزيهر قد فتح الطريق للاستشراق في ما يخصّ هذا المجال. ولكن لكي نبيّن للقارئ مدى حجم التأخّر في هذا البحث، فإنه يكفي القول إن التفسير الكبير للطبري (مات عام 923م) لم يتعرّض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير القرآني كلّه. وهذا النقص أكبر دليل على أن المسلمين لا يزالون يفضّلون «استهلاك»[58] القرآن في حياتهم اليومية على أن يُخضعوه للدراسة والتفحّص العلمي الحديث. وهناك تفسير آخر كبير يعود إلى شخصية سنيّة أخرى هي فخر الدين الرازي (مات عام 1200م) ولا يزال ينتظر أيضاً من يستغله علمياً ويطبق عليها المناهج الحديثة.

2 ـ ينبغي أن ندرس شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه[59] في كل تفسير قديم أو معاصر ذلك أنه من الأهمية بمكان أن نبيّن كيف أن المسلّمات[60] اللاهوتية والتاريخية واللغوية لهذا العقل قد أدت إلى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة «بالقرآن» والمذكورة سابقاً. كنت قد شرعت بهذا العمل شخصياً تحت عنوان مزدوج: «قراءات في القرآن» مع الإلحاح على فكرة التعددية في كلمة قراءات، ثم في «نقد العقل الإسلامي».

وهذا العمل الأخير (أي نقد العقل الإسلامي) يمثّل شيئاً لا مندوحة عنه من أجل



إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل «قراءة» للقرآن. نقصد القراءة هنا بالمعنى الألسني الحديث، وليس بمعنى القراءات أو الروايات المختلفة نصيّاً والمتنوعة والتي كان التراث الإسلامي قد نقلها لنا بعد تشكيل المصحف. ومن المعلوم أن القراءات التي اعترف بها التراث هي سبع أو أربع عشرة من حيث سندها. وقد أعلن التراث، أيضاً، أنها هي وحدها القراءات «الأرثوذكسية» (أي «الصحيحة» و«المستقيمة») وأنها مغلقة ونهائية.

كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضاً. فقد كان الطبري، مثلاً، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله. لكأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفياً. وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمنياً وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى والدلالة، ثم بالطبع بين التفسير المقترح والمضمون السيمانتي (المعنوي) للكلمات في كل آية. والواقع أن التفسير الإسلامي المعاصر لم يتخلّص، حتى الآن، من هذه السذاجة. على العكس، فإن الخلط لديه يبلغ مدى أكبر مما كان حاصلاً في الفترة الكلاسيكية[61]. والسبب هو أن تعليم الجماهير الشعبية بعد الاستقلال وانتشار الكتاب وتعميمه في أوساطها، ثم الإمكانية المتاحة للنشر في الجرائد والمجلات، كل ذلك وضع ظاهرة التفسير في متناول الجميع. وقد حصل ذلك إلى درجة أننا نشهد اليوم تدهوراً في حجم الإكراهات المحيطة بفعل المعرفة. هذه الإكراهات والقيود التي كان المفسّرون الكلاسيكيون يفرضونها على أنفسهم بحق. فقد كانت المقدّمات اللغوية البحتة التي تبتدئ بها كتب أصول الفقه تشهد على الوعي الحادّ والواضح بالشروط اللغوية ـ أو المشروطية اللغوية ـ لكل عملية تفسير. أما اليوم فقد انتفت كل الإكراهات والقيود، وأصبح الجميع مفسِّرين!... وهذا يقدّم لنا مثالاً واضحاً على الاضطراب المعنوي أو الفوضى السيمانتية وأنواع الخلط الخطيرة المنتشرة حالياً بخصوص القرآن واستناداً إلى القرآن. وكل ذلك يحصل ضمن المناخ الحالي لإيديولوجيات التحرير. وهذا النوع من التفسير يؤدّي إلى نسيان الوظيفة الأولى والأساسية للوحي. تكمن هذه الوظيفة في ما يلي: كشف الحُجُب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو



مكشوف. إنها تعني أيضاً: الإبانة بلا إبانة أو تحييد وسائل المعرفة. باختصار: فإنها تعني إقامة علاقة بين الإنسان والله لا تكون من نمط العلاقة سؤال/ جواب، بل من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة ومعنى الأشياء، وحقيقة الكائن والكينونة. كان المفسّرون الكلاسيكيون يعوِّضون بواسطة صدق تجربتهم الدينية عن نواقص تفاسيرهم أو عدم مطابقتها لمعنى النصّ. أما المناضلون السياسيون المعاصرون من أتباع الحركات «الإسلاموية» فيبتعدون عمّا هو إلهي وعن شروط استقبال الكلام الذي يكشفه أو يوحيه في آنٍ معاً.



السُّؤالُ التّاسعْ

ما الذي كان يريده محمّد؟

ليس من السهل مقاربة شخص النبي محمّد أو شخصيته (من المؤسف أنّ الغربيين لا يزالون مستمرين في كتابة اسمه «ماهومي» Mahomet كما في العصور الوسطى. فشخصيته والأخبار المتعلّقة بها عرضة للنقاش والآراء المتعارضة تماماً كالقرآن. ذلك أن الخلاف الناشب هنا بين الموقف الإسلامي/ والموقف الاستشراقي كبير وصارخ، مثلما هو كبير وصارخ بالنسبة لتاريخ النصّ القرآني أو لكيفية تشكّل القانون الإسلامي (الفقه). فبقدر ما يستمرّ المسلمون في تغذية الأدبيات القداسية والتقديسية التي تتجلّى فيها النزعة التقوية الشديدة الحماسة غالباً، بقدر ما يحاول المستشرقون أن يطبّقوا على سيرة محمد منهجيات النقد الفللوجي والتاريخوي التي أثبتت فعاليتها في أماكن أخرى. وفي كلتا الحالتين نجد أنّ تصوير شخصية محمد يقدم لنا معلومات عديدة وإضاءات عن شخصيات المؤلفين والنفسية السائدة في عصرهم وأطرها المعرفية السائدة والمسلمات المعرفية المسيطرة عليها، أكثر ممّا يقدم لنا إضاءات عن شخصية النبي بالذات.

والواقع أنّ أي محاولة لكتابة السيرة الذاتية لمحمد ولكل شخصية دينية كبرى أخرى، ينبغي أن تبتدئ مُسبقاً بتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية/ والمعرفة التاريخية من أجل أن نتجاوز، في آنٍ معاً، الحكايات الأسطورية التي يقدّمها التراث بصفتها حقائق تاريخية أو وقائع تاريخية ثابتة[62]، ثم النقد التاريخوي الجاف للمستشرقين، هذا النقد الذي يعرّي الوعي الديني من زبدته الحية[63]. وكانت أول سيرة ذاتية عن النبي قد كتبتها ابن إسحاق (150 هـ/ 767م) تحت اسم السيرة، وقد خلط فيها بين الأسطورة والتاريخ منذ ذلك الوقت. ينبغي علينا إذاً، والحالة هذه، أن نأخذ في الاعتبار تلك الحياة الأسطورية لجيل ابن إسحاق الذي راح منذ ذلك الوقت يحوّر في شخص النبي وشخصيته التاريخية. وينبغي أن ندرسها ضمن منظور منفتح إلى أبعد حدّ على مشاكل علم النفس التاريخي: أقصد مسائل الإدراك العقلاني



والخيالي للماضي، ثم مسألة العلاقة مع التقديس أو الحرام، ومع المعجزة، ومع الطبيعي وما هو فوق طبيعي، ثم الحضور المهيمن للقوة الإلهية، ثم القدرة الخالقة للكلام، ثم التواصل مع الكائنات اللامرئية: من ملائكة وجن وإله، إلخ...

لم تعد ثقافتنا الحديثة بقادرة على الانغماس في هذا الجو الذي تعدّه جواً سحرياً وخرافياً ولاواقعياً ولاعقلانياً وخيالياً وعجائبياً مدهشاً ومختلفاً وأسطورياً (بالمعنى غير الانتربولوجي للكلمة). وكل هذه المفردات التي عدّدتها تعبّر عن رفض ثقافتنا لتلك العقلية التي سادت أزماناً طوالاً، وتعبّر عن احتقارنا لها وابتعادنا عنها بدلاً من أن نحاول تفهمها ودمجها داخل المعقولية الواسعة والمتفهمة: أقصد المعقولية القادرة على احتضان واستقبال كليانية الوقائع والظواهر البشرية الممكنة التحليل والدرس. أي بدلاً من رفض التقليديين واحتقار تصوراتهم الأسطورية ينبغي أن نستوعبهم ضمن المنظور الواسع للمعقولية الحديثة.

وفي مثل هذا المناخ السيميائي الذي لم نعد نفهمه، بسبب ثقافتنا المادية والوضعية الحديثة، راحت تنبثق التجربة الدينية لمحمد وممارسته التاريخية المحسوسة. وإذا ما استندنا إلى شهادات القرآن التي لا تدحض، ولكن الشديدة التلميح من بعيد أي غير المباشرة، وإذا ما استشرنا روايات التراث وجدنا أنّ هذه التجربة تستمدّ غذاءها، في آن معاً، من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم (انظر سورة الكهف)، ومن التعاليم الكبرى المبثوثة في المحيط من قبل أهل الكتاب (أي اليهود والمسيحيين)، ومن التراث الحيّ للشعب العربي خصوصاً في منطقة الحجاز. (أي التراث الذي كان سائداً قبل الإسلام).

واستمرّت هذه التجربة مدة عشرين عاماً على الأقل. وخلال هذه الفترة شهدنا انبثاق قيم جديدة، وانتشار فعالية إبداعية متواصلة حيث راحت اللغة الرمزية ترتفع بالممارسات الاجتماعية والسياسة إلى مستوى أعلى، وتنفتح بها على الدلالات والمعاني التي تتجاوز التاريخ (وهنا بالضبط يكمن الدور الخصوصي الذي قام به الخطاب القرآني والمتمايز دائماً عن الحديث النبوي ودوره). وينبغي أن نتساءل عن مدى صلاحية ومتانة السؤال التالي: ما الذي أراده محمّد؟ فالواقع أن الإرادة تفترض وجود تأمّل ومداولة وتشاور، ثم اتباع استراتيجية ما وتكتيك معيّن من أجل الوصول



إلى الهدف المقصود. وبعد أن أصبح النبي مسؤولاً عن جماعة المؤمنين كان عليه أن يفكّر بالوسائل الكفيلة بحمايتها من أجل إيصال الرسالة إلى القلوب وخلق الشروط الاجتماعية والسياسية الملائمة من أجل توسّع وانتشار الدين الجديد بشكل دائم. ولكن هذه الإرادة كانت تمارس فعلها ضمن المناخ النفسي للوحي: أي للإلهام والتفجّر والانبثاق والكشف الذي يُبقي الأنا داخل فضاء التواصل والتوصيل للخطاب القرآني (أنظر طريقة استخدام الضمائر الشخصية: أنا/ نحن ـ أنت ـ هم/ أنتم).

وفي مثل هذا السياق من الأفكار تصبح مسألة معرفة فيما إذا كان محمّد يعرف القراءة والكتابة أم لا (أي مسألة النبي الأمّي) تحرف أنظارنا وانتباهنا عن المناخ النفسي والثقافي للوحي[64]. فمعرفة القراءة والكتابة تفرض، في الواقع، نوعاً من آلية العقل مختلفة عن آلية الخطاب النبوي الشفوي وأسلوبه المعروف في الارتجال، والابتكار، والإثارات العفوية الحرة، والأفكار الخاطفة اللمّاحة. كان الباحث الأنتربولوجي الإنكليزي جاك غودي، قد بيّن حجم المسافات العقلية التي يحفرها «العقل الكتابي» بالقياس إلى العقل الشفهي. وينبغي علينا استعادة (أو إعادة كتابة) كل سيرة محمد ضمن هذا المنظور من التحليل الأنتربولوجي للثقافات المكتوبة والثقافات الشفهية. أمّا المنهجية التقليدية التي تكتب سيرة النبي عن طريق إسقاط كل الإنجازات الكبرى للإسلام التاريخي التي حصلت في العصور التالية عليها، فليس لها أي أهمية تاريخية. إن أهميتها تكمن فقط في تلبية حاجة الأمة (أو الطائفة الإسلامية) لكي تشبع نفسها بالأساطير الجميلة والفخمة. والواقع أنه ما من طائفة دينية أو قومية في العالم لم يمكنها أن تستغني عن الأساطير البهيجة.

وما قلته آنفاً بخصوص محمّد ينطبق على كل الأنبياء المؤسّسين للأديان. كما ينطبق، عامة، على شخصيات المهدي والإمام والأولياء الصالحين الذين يقلّدون دائماً النموذج الأول والأكبر: أي النبي. وبالتالي فينبغي دراستهم أو دراسة سيرهم بالطريقة نفسها. وعن طريق مثل هذه الدراسات نستطيع إغناء معرفتنا «بالتجربة البشرية للإلهي» (وهذا هو عنوان آخر كتاب لعالم الأديان الفرنسي ميشيل ميلان).

«L'expérience humaine de divin» Michel Meslin, Cerf, 1988.



السُّؤالُ العاشرْ

ما هي النصوص التأسيسية الأخرى للإسلام في ما عدا القرآن؟

إن القرآن هو بالطبع أوّل مصدر أساسي لما يدعى بالإسلام كدين. ولكن يوجد بالإضافة إلى القرآن مصدر ثانٍ أو أصل (كما يُقال بالعربية) هو: التراث النبوي أو الحديث النبوي أو السنَّة. ونعني بها الكلام الذي تلفَّظ به النبي بصفته قائداً لجماعة المؤمنين، لا بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله. وبالطبع، فبما أن النبي مفعم دائماً بالوحي الإلهي، فإنّ ما يقوله كإنسان يتمتّع دائماً بالضمانة الأنطولوجية. وبالتالي فقد أصغى المسلمون الأوائل لكلامه وتلقّوه بخشوع وورع ثم نُقل من قبل الصحابة والتابعين، إلخ... وهؤلاء يشكّلون سلسلة متواصلة من الشهود، أو الإسناد، الذين يضمنون صحة الكلام المنقول في المتن. ولهذا السبب تعرَّض الحديث للبحث عنه بشكل منقطع النظير في كل الأمصار بعد موت النبي، وذلك من أجل جمعه وتثبيته كتابة كما حصل للقرآن. وقد حصل هنا أيضاً انتقال من التراث الشفهي إلى التراث المكتوب. وأخذ تسجيل الأحاديث النبوية كتابةً وقتاً أطول بكثير مما أخذ تدوين القرآن. ومن المعلوم أن مجموعات الحديث الكبرى المُعدّة صحيحة لم تُكتب إلّا في نهاية القرن التاسع الميلادي، أي في القرن الثالث الهجري. وإذن فقد كُتبت بعد موت النبي بزمن طويل. ولهذا السبب نفهم كيف أنّ جمع هذه المجموعات وكتابتها قد ولَّد خلافات ومناقشات لم تتجاوزها، حتى الآن، الطوائف الإسلامية الثلاث: أي السنية والشيعية والخارجية. وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري (256 هـ/ 870م) ومسلم (261 هـ/ 875م) المدعوتين بالصحيحين. وراحت الشيعة الاثنا عشرية تعترف بالكافي في علوم الدين للكليني (328 هـ/ 939م)، وقد أكمل وأضيفت إليه مجموعتا ابن بابويه (381 هـ/ 991م) والطوسي (460 هـ/ 1067 م). وأما الخوارج فيعتمدون على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب (نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي).



والاختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاثة تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه. ومن المعروف أن هذا الحديث كان يشرط مشروعية السلطة ويتحكم بها. نقصد بالسلطة هنا سلطة الخليفة السني الذي اعترض عليه كل من الشيعة والخوارج. وكان الهدف الأكبر لهذه المنافسة يتمثل في قيادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة. وتتجلّى هذه المنافسة في كل شيء حتى في عناوين مجموعات الحديث التي تمثل الهيبة والسيادة العليا بالنسبة لكل طائفة من الطوائف الثلاث. فكل واحدة منها تعدّ مجموعات الحديث لدى الطائفتين الأخريين مزوّرة أو مختلفة.

ولما كان العلماء المسلمون من المحدِّثين واعين لهذه المشاكل ولمثل هذا الوضع، فإنهم قد بلوروا علماً لنقد الحديث: أي للتحقق التاريخي من صحة الإسناد والمتن. ولكن لم تحصل حتى اليوم مراجعة شاملة لكل مجموعات الحديث، باستثناء المماحكات الجدالية التقليدية التي جرت بين ممثلي الاتجاهات الثلاثة الكبرى في الإسلام، وهي لا تشكّل دراسة علمية حول الموضوع، بل تشكّل مادة للدراسة العلمية بحد ذاتها. وإذا ما حصلت هذه المراجعة الشاملة استطعنا أن نطرح مشكلة التراث الإسلامي الكلّي من وجهة نظر تاريخية أساساً[65]. وهذه الدراسة أو المراجعة الشاملة لمجموعات الحديث تتطلّب إقامة مقارنة منتظمة وكليانية لكل الإسنادات ولكل النصوص المنقولة في التراثات الثلاثة، من أجل إعادة النظر بمسألة الصحة بواسطة الوسائل الحديثة للبحث والتفحص العلمي (أي بواسطة العقول الإليكترونية[66] لمعالجة النصوص)، ثم بواسطة النقد التاريخي.

إنّ الدراسات النقدية التي قام بها العلم الفللوجي الاستشرافي، ضمن هذا الاتجاه، قد رفضها بعنف المسلمون. فالحديث النبوي، كما القرآن والشريعة والشعر الجاهلي، يشكل نقطة حساسة جداً بالنسبة للوعي الإسلامي. فهذا الوعي يعتقد أنّ النقد الذي حصل من قبَل البخاري ومسلم، والكليني والطوسي كافٍ ونهائي. ومجموعات الحديث التي شُكلت على أساس هذا النقد هي رسمية ومغلقة (أي نهائية) تماماً كالمدوّنة النصية القرآنية. ولم ينتبه أحد إلى العقبة اللاهوتية التي تدحض هذا المزعم بسبب وجود ثلاثة تراثات من الحديث متنافسة ومختلفة لا تراثاً واحداً، أو قُل إنهم



مرّروها تحت ستار الصمت أو تجاوزوها بواسطة مبدأ الأرثوذكسية الذي تدافع عنه كل طائفة أو كل اتجاه[67].

والوضع، راهناً، لا يزال رازحاً عند هذه النقطة. ولا يمكن فكّ انسداد الوضع أو تحريكه إلّا بالقيام بدراسة نقدية صارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة. ذلك أن هذا الوضع قد ترسّخ وخُلعت عليه أسدال التقديس من قبل عشرة قرون من الاجترار المدرسي السكولاستيكي والنزعة التقوية المتفانية للطائفة. (كل طائفة).

إن الأحاديث النبوية تشكل الأصل الثاني في بلورة القانون، والجواب النقدي لمجموعات الحديث سوف يؤدّي حتماً إلى انعكاسات نظرية وعملية مؤثّرة على علمي القانون الديني: أصول الدين وفروع الدين. هنا نجد أنفسنا في القلب النابض لكل نقد حديث للعقل الإسلامي. وهذه هي المهمة الضخمة والمثيرة التي تتطلّب من الباحثين العرب والمسلمين الانخراط الإبستمولوجي الكامل فيها ومن أجلها. كما تتطلّب من الأنظمة السياسية القائمة تقديم الضمان لحرية الفكر والبحث والكتابة والنشر والتوزيع والتدريس.

يُضاف إلى ذلك أنّ نقد التراث الإسلامي الكلّي سوف يثير، أيضاً، مشكلة الفِرَق في الإسلام، ثمّ كتب الملل والنحل وبالتالي مسألة الأرثوذكسية. وينبغي أن نقول كلمة سريعة بهذا الخصوص لكي يعي القارئ حجم الأهمية الثقافية واللاهوتية والفلسفية لنقد العقل الإسلامي.

هناك، أولاً، حديث نبويّ شهير يقول إن أمّته سوف تنقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في جهنّم ما عدا واحدة. ويستخدم السنيُّون هذا الحديث لكي يزعموا بأنهم يشكلون هذه الفرقة الوحيدة الناجية المدعوة بأهل السنة والجماعة.

أما الشيعة من جهتهم فيقولون إنهم وحدهم الذين تلقوا الميراث الصحيح للقرآن والحديث النبوي بفضل هيبة الأئمة أولاً ومعصوميتهم. وهم يدعون أنفسهم بأهل العصمة والعدالة.

وأخيراً فإن الخوارج يزعمون لأنفسهم حداً أكبر من الاقتراب الزمني من زمن الوحي التدشيني. وهذا ما يضمن لهم مصداقية وصحة أكبر[68]. نقصد بزمن الوحي التدشيني الفترة الممتدة بين عامي (610 ـ 632م). فهم قد رفضوا الاعتراف بشرعية



الأمويين الذين اغتصبوا الخلافة، ثم خرجوا للجهاد (وهذا هو المعنى الحقيقي للخروج أو الخوارج الذي فُهِم خطأً من قبَل السنة بصفته الخروج عن الأمة المسلمة). لقد خرجوا للقتال باسم المبدأ القرآني الشهير: لا حكم إلّا لله. كما رفضوا الامتيازات التي يحظى بها المرء عن طريق الولادة (كأن يكون من قريش مثلاً أو من عائلة النبي). ورفضوا أن تكون هذه الامتيازات شرطاً مسبقاً للتوصّل إلى مرتبة الخلافة أو الإمامة. فكلّ مسلم له الحق في ذلك شرط أن يثبت ورعه وتقواه. وقد سمّوا أنفسهم الشُّراة: أي الذين يضحُّون بأنفسهم وحياتهم من أجل الحفاظ على أولوية السيادة الإلهية.

وفي كل هذه الحالات الثلاث نشهد انبثاق الوعي الديني الناشئ عن التعاليم القرآنية والنموذج النبوي الأكبر. وقد راح هذا الوعي في الوقت ذاته يبحث عن كيفية التجسُّد والتحقّق في مؤسسة سياسية معيّنة: أي في شخص إمام المجتمع الإسلامي المفترض على وجه التسليم من قبل القرآن والنبي. وكل هذه البدهيات الواضحة تجد برهاناً عليها في خطابات المؤرخين المسلمين المتأخّرين، الذين يمثلون هم أيضاً الفاعلين التاريخيين داخل إطار كل واحدة من الطوائف الإسلامية الثلاث، أو داخل كل واحدة من التشكيلات الإيديولوجية الثلاثة التي صُعِّدت مساراتها التاريخية، وخلعت عليها حلل التسامي حتى أصبحت ملحمة روحية. وفقدت بالتالي الكثير من صفاتها التاريخية والواقعية. وهذا التصعيد أو التسامي لتاريخ المسلمين، في الفترة الأولى الواقعة بين القرنين الأوّل والثاني الهجري/ السابع والثامن الميلادي، لا يزال مستمراً في تلوين كتابة التاريخ حتى لدى المؤرخين العرب المعاصرين والتأثير عليهم. هذا يعني أنه يشكل البُعد النفسي لكل تاريخ «الإسلام». ولكن ينبغي على نقد العقل الإسلامي أن يبرز الآثار الإيديولوجية السلبية لمثل هذا التصعيد أو التسامي. لتوضيح ما أقصده بالعبارات السابقة أضرب المثال التالي: لقد ألقى صديقي هشام جعيط سلسلة من المحاضرات مؤخّراً في الكوليج دو فرانس بباريس، وذلك عن تاريخ الإسلام في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. وعلى الرغم من كل معرفته بتفسيرات وتوجهات «التاريخ الجديد» في فرنسا، فإنه لا يزال مستمراً في الانصياع لإكراهات وقيود ما سوف أدعوه بالملحمة الروحية لإسلام الأغلبية (أي الإسلام السنّي)[69].

ولكننا نعلم أن أيّاً من هذه الفرق الثلاث التي نُصِّبت كطوائف دينية «أرثوذكسية»



لا يمكنها أن تؤسّس هذه الأرثوذكسية على السيادة العليا الروحية المعترف بها من قبل كل المسلمين: أي القرآن. القرآن يقول: لا حكم إلّا لله! ولكن كيف نفهم هذه العبارة، وفي أي اتجاه؟ فنحن كنّا قد رأينا سابقاً مدى اختلاف التفاسير والمفسّرين في ما بينهم، ورأينا كم هو من الصعب أن نقرأ القرآن أو نفسّره بطريقة أحادية الجانب وأحادية المعنى: أي بطريقة تقودنا إلى أرثوذكسية واحدة تفرض نفسها إجباراً على الجميع وتقدّم جواباً قاطعاً على كل نقاط الخلاف. والسبب في استحالة تجاوز تعددية الأرثوذكسيات وتنافسها في ما بينها يعود إلى الوظيفة الإيديولوجية لكل دين. فالدين يقع حتماً في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزّعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها. وما يقدمه لنا الفكر اللاهوتي على هيئة «أرثوذكسية» دينية يعريّه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنتربولوجيا الدينية بصفته إيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها. والوظيفة الإيديولوجية للأرثوذكسية المعرّاة بهذه الطريقة ليس لها اسم في الخطاب اللاهوتي. ذلك أنه يلزمنا هنا مفهوم يدمج أيضاً داخله الرأسمال الرمزي الذي يشكّل الرِّهان «الصريح» للمنافسة بين السلطات السياسية والاقتصادية. وهي رهانات محسوسة ولكنها محجوبة بواسطة مفردات المعجم «الديني». وهذا التحليل ينطبق على القرن الأول للإسلام، كما ينطبق على المشاريع الحالية للحركات الإسلاموية.



السُّؤالُ الحاديْ عَشر

ما هو التراث؟

صحيح أنه تنبغي العودة إلى هذا المصطلح بعد كل ما قلناه عن السنَّة والحديث فبالنسبة للمسلمين كان التراث النبوي قد صفَّى أو «ينبغي» أن يصفِّي الأشكال الأخرى من التراث وخصوصاً الطاغوت: أي العادات والتقاليد الاعتباطية السابقة على الوحي، وبالتالي تلك التي ليس لها أي علاقة بالقانون الإلهي. وهنا نلتقي بالصراع الذي دشّنه القرآن بين العلم: أي العلوم والمعارف المكشوفة والمضمونة في تطورها بواسطة الوحي، وبين التراثات السابقة على الإسلام في كل المجتمعات بما فيها تراث الجاهلية في الجزيرة العربية.

إن التراثات الكتابية المقدّسة الخاصة بأديان الكتاب كانت قد فرضت، كما رأينا، مفهوم مجتمعات الكتاب/ الكتاب[70] والممارسة التاريخية له. وقد تشكّلت السلطات والدول في مجال المسيحية كما في مجال الإسلام. أمّا اليهودية فلم تحظَ بتشكيل الدول حتى خلق دولة إسرائيل عام 1948. وقد راحت سلطات هذه الدول تعمل لإحلال القانون المكتوب، دينياً كان أو علمانياً، محلّ العادات والتقاليد الشفهية للتراثات المحلية والقروية الريفية. وينبغي على عالم الأنتربولوجيا أن يهتمّ، هنا أيضاً، بالتراثات والتقاليد المهمَّشة والمتجاهلة من قبَل السلطة المركزية سواء أكانت ذات أصل ديني أم دنيوي علماني. وهكذا نجد أمامنا عدة مستويات أو طبقات متراتبة بعضها فوق بعض من التراث الذي تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة جداً، والتي يجري دمجها وخلع التقديس عليها من قبل التراث الكتابي المقدّس. ولو أننا قمنا بدراسة سوسيولوجية لتطبيق الشريعة في المجتمعات الإسلامية والعربية، اليوم، لوجدنا أن هناك ثلاث طبقات ليست متراتبة دائماً بعضها فوق بعض، وإنما هي داخله في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي بالتراث الإسلامي:

1 ـ طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير



على الإسلام. ولكي ندرسها جيداً ينبغي أن نستخدم منهجية التحري الإتنولوجية ومنهجية التفسير الأنتربولوجية.

2 ـ مستوى «الصريح المعروف»[71] بحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي ولكنه يحيلنا إلى «المعاش الضمني» المعقّد جداً بسبب علاقاته الأصيلة مع المستوى الإتنولوجي الأول. فكل ما يخصّ مكانة المرأة، مثلاً، يبرهن لنا على وجود معاش ضمني غير معترف به في «الصريح المعروف». وإذا ما أردنا القيام بمراجعة نقدية للقانون الإسلامي، فإن دراسة هذا المستوى الثاني تشكّل أحد الفصول الحاسمة لنقد العقل الإسلامي.

3 ـ أما الطبقة الثالثة أو المستوى الثالث فيتمثّل بالقوانين التشريعية الحديثة[72] التي تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة وبحسب البلدان، بدءاً من تركيا وحتى السودان أو الجزيرة العربية أو الباكستان أو الجزائر أو تونس... إلخ. فمثلاً نلاحظ أن استئصال جزء من الأعضاء الجنسية للمرأة لا يزال ممارساً في بعض مناطق السودان ومصر على الرغم من العودة إلى الشريعة، وعلى الرغم من إدخال التشريعات الأوروبية الحديثة في العديد من الميادين.

وهذه المسألة متعلقة بالسابقة طبعاً. فبما أن التراث الأكبر يقدّم للأمة كل الحقائق والقيم ومعايير السلوك التي أوحي بها من قِبَل الله وعُلِّمت من قبَل النبي، فإنه لا يمكن إضافة أي شيء لها من الخارج. وكل ممارسة أو فكر جديد لم يصدّق عليه التراث ينبغي أن يرفض باسم البدعة. بالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوّع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث. ولكي يتمّ دمجها وتمثلها في التراث، فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدِّقوا عليها ويقدّسوها إما بواسطة حديث للنبي وإما بواسطة تقنيات المحاجّة أو القياس. والمقصود بالقياس استنباط حكم شرعي اعتماداً على حالة أساسية أو أصل مشابه كان قد حصل في الزمن التدشيني الأوّل: أي في زمن جيل النبي والسلف الصالح.

وكان صراع الفقهاء اللاهوتيين ضد البدع يهدف إلى حماية العقائد «الأرثوذكسية» وتمامية التراث الإسلامي الأكبر في مواجهة الأفكار والعادات والتقاليد التي شكّلت



هي ذاتها «حضارة الإسلام الكلاسيكي» في ظل الإمبراطورية (661 ـ 1258م). ويمكننا التمييز بين موقفين كبيرين تجاه الظاهرة التاريخية والاجتماعية للبدعة. فهناك، أولاً، موقف المتشددين الذين نجدهم خاصة في أوساط المذهب الحنبلي. ويمثّلهم اليوم علماء الدين الوهّابيون في المملكة العربية السعودية. وهم يعتقدون أن التراث (أو السنّة) ينبغي أن تتغلّب على كل بدعة. ثم هناك المعتدلون الذين يعترفون بالمستجدات والبدع التي لا تتعارض مباشرة مع نصّ صريح في القانون الديني، أو مع إحدى تعاليم السنّة.

إن المزدوجة تراث/ تجديد أو سُنّة/ بدعة لا ينبغي أن تُحلَّل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون. ذلك أنها تخصّ، عموماً، الجدلية الاجتماعية الملازمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدة فئات عرقية ـ ثقافية، إمّا من أجل زيادة هيمنتها، وإما من أجل حماية نفسها من تسرُّب عناصر أجنبية إليها. وقد وجدت المدنية الإسلامية نفسها في مواجهة كلتا الحالتين بالتناوب. ففي أثناء مرحلة القوة والفتوح حاول الفقهاء خلع الصبغة الإسلامية على المكتسبات العديدة للشعوب الجديدة التي اعتنقت الدين الجديد. وكان ينبغي عليهم الحفاظ على أولوية وسيادة القانون الديني في مواجهة «الهويات الثقافية» الموصوفة، آنذاك، بالبدع الخطرة التي تهدّد أسس الإسلام ذاته بالانحلال. ولكن بعد زوال الخلافة، وصعود نجم القوى الأجنبية في شرقي وغربي الإمبراطورية، أصبحت المدينة الإسلامية ضعيفة ومتقلّصة ومنكفئة على بعض المراكز الحضرية. وبالتالي فقد اضطرّت للتشديد على وسائل حمايتها الذاتية عن طريق الاهتمام أكثر بمفهوم الأرثوذكسية والإلحاح عليه. وفي ما بعد، في القرن الثامن عشر، راحت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية تنشط من جديد العلاقة الجدلية بين التراث /التجديد أو السنة/ البدعة، من أجل تقديم غطاء من المشروعية والقاعدة الدينية للتوحيد السياسي للمجتمع الذي كانت بناه القبلية والتجزيئية العشائرية قد أخذت كل أبعادها وأهميتها. يُضاف إلى ذلك أنه أثناء الهيمنة الاستعمارية كان النضال ضد البدع المفروضة من قِبَل الغرب وسيلة لحماية الهوية الإسلامية... وبعد أن ظهرت الحركات الإسلامية المعاصرة التي افتتحها الإخوان المسلمون منذ (1930) راحت الإدانة العنيفة للغرب والاستغراب تتّخذ أبعاد الصراع السياسي الذي غابت عنه



الرهانات المحض دينية لجدلية التراث/ التجديد. أو قُل إنها لم تعد تبدو إلّا كعلامة على التحاق المناضلين بالحركة.

وكما هي العادة دائماً، فيمكننا أن نجد في تاريخ اليهودية والمسيحية مواقف مماثلة لتلك التي رأيناها في ما يخص الإسلام. فاليهود الذين عاشوا منعزلين في الغيتو طوال قرون عديدة قد أبَّدوا تراثهم الحاخامي عن طريق المراقبة الصارمة لمنع تسرُّب الأفكار الدخيلة أو أنواع السلوك الغربية عليهم... ونحن نعلم، أيضاً، أن المسيحيين قد خاضوا صراعات عنيفة ضد الحداثة وقوى العلمنة الدنيوية في أوروبا منذ القرن السادس عشر. إن الأطر النفسية ـ الثقافية التي تحيط بهذا الموقف هي نفسها تلك التي درسناها في ما يخص مجتمعات الكتاب/ الكتاب.



السُّؤالُ الثاني عَشر

ما هي سمات الأمة البشرية المثالية بحسب القرآن والسُّنّة؟

يمكن أن نضيف إلى هذا السؤال أسئلة أخرى تخصّ التسامح، وكيفية النظر لغير المسلمين من قبل المسلمين، ومكانة الذمّي المفروضة على اليهود والمسيحيين أثناء فترة الخلافة خاصة. كما أنه لا يمكننا تجنّب تلك المشكلة الراهنة جداً في الغرب كما في العالم الإسلامي وفي كل المجتمعات المعاصرة: قصدت مشكلة حقوق الإنسان.

إن أهمية المسائل المتجمّعة هنا وراهنيّتها المأساوية أحياناً يمكنها أن تشكل لوحدها مادة لكتاب كامل وكبير. وأحلم شخصياً بمن ينهض بتأليف كتاب كبير يسترجع على ضوء التاريخ الثقافي والسياسي والاجتماعي «للإسلام» تلك الصرخة المؤثرة التي أطلقها أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري عندما قال: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان»[73].

وينبغي أن نتساءل منذ البداية: ما هي ساحة المعقولية والفهم التي ينبغي افتتاحها والتموضع داخلها من أجل تقديم أجوبة متماسكة عن الأسئلة الخطيرة المتعلقة بالأمة البشرية المثالية، وبالحرية الدينية وحقوق الإنسان. ربما كان القارئ قد لمح عبر أجوبتي قلقي الدائم بخصوص الشروط النظرية للمعرفة (أو الرابطة الإبستمولوجية للخطاب) عندما يتصدّى المرء لمعالجة تراث ديني كبير. وقد أصبح واضحاً، الآن، أن التراث الإسلامي (كالتراثين المسيحي واليهودي) يتمتّع بامتياز خاص هو: ممارسة الأستاذية العقائدية على كل مسألة أو مشكلة تنبثق في التاريخ البشري. وهم يعتقدون أن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية «الصحيحة» التي تمكّنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل القيم والعقائد الإيمانية، ونماذج الممارسة التي تجعل المؤمنين يسيرون دائماً على الطريق المستقيم المؤدي إلى النجاة في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة أيضاً. إن التراث الديني إذ يدّعي احتكار المنهجية «الصحيحة» يدّعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر وتتعاضد جهودها من أجل ممارسة



أستاذيته العقائدية. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتولّد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون هذه الأستاذية العقائدية، وبين كبار الاختصاصيين في المجالات العلمية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات (الدلالات) والرموز والعلامات)، إلخ...

ولقد حاولت تجاوز هذا الصراع باستمرار عن طريق دمج تقنيات المحاجّة العقلية ومضامين التراث الديني داخل إطار تحليل شامل وكلّي يعترف بحقوق الإبستمولوجيا النقدية وضرورة تطبيقها على السلف الصالح وعلينا اليوم أيضاً[74]. وهذه الحقوق الإبستمولوجية تتموضع على مستوى التعالي (أقصد الاستقلالية) بالقياس إلى الأهواء والالتزامات الإيديولوجية. وهو نفسه مستوى التعالي الذي تتمتّع به «حقوق الله» المبلورة جيداً من خلال مسار الصوفية والمحترمة بدقّة.

لكن لننظر الآن إلى الأمور كما هي على أرض الواقع ولنتفحّص الأجوبة التي يقدمها القرآن والتراث. يرى التراث أن الأمّة البشرية المثالية هي الأمة المحمدية: أي مجموعة الأتباع القليلي العدد في البداية والضعيفين والمهدَّدين، ولكنهم سرعان ما كبر عددهم بفضل النجدة المباشرة الآتية من قبل الله، وبفضل عمل النبي المستنير دائماً بالوحي. وبعد موت النبي راح نوّابه (من خلفاء/ أو أئمة) يحمون الميراث الروحي بكل تقوى وصرامة. كما راحوا يوسِّعون من دائرة انتشار الإسلام ويرسّخون في التاريخ الأرضي مواقع الأمة ورسالتها بصفتها مستودع الوحي الأخير الذي أوحي لخاتم الأنبياء، وبصفتها الشاهدة عليه والعاملة لنشره.

كنا قد بيّنا، سابقاً، كيف اتخذت هذه الأمّة مكانتها داخل فضاء التواصل والتوصيل الألسني[75] الخاص بالخطاب القرآني من خلال تحليل الضمائر الشخصية ودورها. فضمير جمع المفرد الغائب «هم» كان يدلّ في البداية على المعارضين لمحمد، ثم وُسّع في ما بعد لاهوتياً لكي يشمل كلّ غير المسلمين. ولكن التمايز كان قد حصل على صعيد المرحلة القرآنية بين «أنتم» من مؤمنين وغير مؤمنين، وبين «هم» التي تدلّ فقط على المنكرين والمعاندين. هكذا تتجلّى لنا الأمّة البشرية المثالية من مختلف النواحي: فأصولها السوسيولوجية تعود إلى منطقة الجزيرة العربية، وأصولها التاريخية تدل على المدينة الإسلامية التي أصبحت إمبراطورية في ما بعد، وأصولها اللاهوتية تعود إلى



الخطاب القرآني وتوسعه في ما بعد من خلال الخطاب الفهقي أو القانوني اللاهوتي.

ويُنتظر من أعضاء هذه الأمة أن يعيدوا إنتاج (تكرار) كل الخصائص المشكلة للأنتربولوجيا القرآنية[76] بشكل دقيق وصارم. فالخطاب القرآني يستجوب باستمرار الإنسان، أو الناس، أو بني آدم، أو البشر (وكلها مفردات قرآنية). فعلى الإنسان تتركّز مبادرات الله أكثر مما تتركز على الجن أو الشيطان. ومن خلال هذه العلاقة المعيشة والتجريبية المحسوسة والمرسومة بدقّة مثالية في الخطاب القرآني، الذي ينقلها ويعيد إنتاجها ويرسّخها في كل وجود فرديّ يتشكّل العضو المثالي للأمة من النواحي النفسية والروحية والجسدية. قلت الجسدية لأنّ ممارسة الطقوس والشعائر الدينية من قبَل المؤمن تؤدّي إلى طبع جسده وحركاته وسكناته بطابعها (طابع خاص). فالبنسبة لهذا الإنسان المسلم نجد أن القلب هو «الأنا» العميقة، وهو محطة لكل قوى الروح والنفس والجسد. ففي القلب ترنّ أصداء كلام الله ويتسفيق الحسّ الروحي كلما كانت الحواس الأخرى منظّمة ومدرَّبة على التقاط كل الدلالات الدينية. هذه الدلالات التي تقودنا إليها الآيات القرآنية أو العلامات ـ الرموز التي تربط الكون والعالم الخارجي والتاريخ الدنيوي بالله. وهي بذلك تسدّ الهوّة القائمة بين فعل الخلق كُنْ، وبين العالم الموضوعي المخلوق.

هكذا تشكّل مفهوم الأمة المثالية وفرض نفسه بواسطة النماذج والتحديدات الخاصة بالأنتربولوجيا القرآنية. وهو يذكّرنا في نقاطه الأساسية والحاسمة بمفهوم الأمة المثالية لدى آباء الكنيسة في الشرق (أنظر بهذا الصدد كتاب توماس سبيدليك: روحانية الشرق المسيحي، روما 1978 (Thomas Spidlik: la spiritualité de L'Orient Chrétien). فهذه الأمّة تستمدّ طاقتها وتماسكها ودوامها الفوق تاريخي وقدرتها على التجسُّدات الجزئية والمتفرقة من خلال الرهبانيات التأملية أو المسارات الصوفية، أقول تستمدّ كل ذلك من العودة الأسطورية إلى زمن يفوق كل الأزمان وحَدَث يتجاوز كلّ الأحداث. قصدت بذلك الزمن والحدث الافتتاحيين اللذين يقسّمان الزمكان إلى مقدّس/ دنيوي، وقبل/ بعد كما لاحظنا من قبل (المقصود زمن النبوة وحدث الوحي). وهكذا تنضاف إلى الرؤيا الأسطورية وتكمّلها مسلّمة شائعة في كل الأوساط التقليدية، تقول بأنّه قد تمّ نقل أمين وحرفي ومثالي لكل الأحداث والأقوال



والنماذج التي شهدها الجيل الأعظم: أقصد الجيل الذي شهد العصر الافتتاحي، عصر النبوّة. فالأتباع والصحابة رووا كل ما رأواه وسمعوه عن النبي. وهذه الأشياء تشرط وتؤمِّن أبدية الصفة الروحية للأمة المثالية. وهناك مسلَّمة أخرى ذات جوهر أسطوري أيضاً تقول بالمقدرة الفكرية المعترف بها للفقهاء بشكل مطلق: أقصد مقدرتهم على تحمل المسؤولية «العلمية» لاستخراج كل المعاني والدلالات من كلام الله ثم تحويلها إلى خطاب قانوني تشريعي على هيئة صياغات قاطعة ودون أي غموض. (قوالبٍ ثابتة).

ولا يمكن للأمة المثالية أن تتوجد تاريخياً بدون هذه المسلَّمات المشكِّلة لوعيٍ أسطوري. ويمتلك هذا الوعي فعالية وتجسيداً تاريخياً ينعكسان على التصوّر المشكَّل عن العصر الافتتاحي أو التدشيني (أي عصر النبوة والسلف الصالح). ولهذا السبب يجهد كل الخطاب الإسلامي المعاصر في فرض الصلاحية «التاريخية» للنموذج الأعلى الموروث عن العصر الافتتاحي. إن المناضلين الإسلامويين الحاليين يرفضون الاعتراف بالوظيفة الخصوصية للأسطورة التي تبثّ الحيوية في وعي الفاعلين الاجتماعيين، ولكن التي لا تختلط بالمنتجات التاريخية المحسوسة لهذا الوعي. وهم إذ يرفضون ذلك يبتعدون، في آن معاً، عن العصر الافتتاحي الذي يرغبون في استلهامه، وعن القوى العملية المحسوسة للممارسة التاريخية والعمل التاريخي.

بعد كل ما قدّمناه نستطيع الآن مقاربة مسألة التسامح، ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وحقوق الإنسان، دون أن نسقط في خطأ المغالطة التاريخية الشائع جداً. فبسبب الصراع المميت الذي يخوضه الإسرائيليون والعرب بعضهم ضدّ بعض، نجد المراقبين الغربيين يسقطون غالباً على الفترة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام اتهامات التعصّب والعنف وانتهاك حقوق الإنسان. وهذه الاتهامات تفترض مُسبقاً وجود تحديدات حديثة ومعاصرة وغير راسخة، حتى الآن، لكل هذه المفاهيم. يُضاف إلى ذلك أن المتماحكين إيديولوجياً، من كل الأنواع وكل الطوائف، يتجاهلون عن عمد الواقع التاريخي الذي أجهد بكل عناد وإصرار على تبيانه هنا. فالواقع، أن البنى الأسطورية، والأسس السيميائية، والشرط التأويلي للكتابات المقدّسة والميادين الروحية والمزايدات المحاكاتية التي تؤسّس وعي الأمة المثالية من جهة وتبثّ فيه الحيوية، ثم تنتج تاريخ مجتمعات الكتاب/ الكتاب، من جهة أخرى، هي أشياء مشتركة



لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين. وبالتالي فإن أي نقد ظالم أو مشروع لأحد هذه التراثات الدينية يصيب بالضرورة التراثين الآخرين.

(أستثني هنا حالة اليهودية في ما يخصّ بعض النقاط على الأقل كمسألة الرقّ، ومكانة الأجنبي، إلخ.. والسبب هو أنها كانت أقلية سوسيولوجياً ومحرومة من امتلاك بنية الدولة).

ينبغي أن نعلم أنّ مفهوم التسامح هو مكسب حديث ولا يمكن فصله عن النقد الفلسفي للحقيقة (بالمعنى الكبير والمطلق للكلمة). فالمسلمون، كالمسيحيين، قد شرَّعوا وسنُّوا القوانين باسم مزعم امتلاك حقيقة الوحي الفريدة والمطلقة والثابتة التي تعلو على كل تاريخية، والمفهومة والمنقولة بشكل صحيح من قبل، فقط، أولئك الذين يعلنون إيمانهم بالعقائد المشكلة لتلك الحقيقة. لقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى للإسلام: أي القرآن، كلام الله الموحى إلى البشر بواسطة محمّد، رسوله. وقد فعل اليهود الشيء نفسه تجاه المسيحيين، وفعل المسيحيون الشيء ذاته تجاه اليهود والمسلمين. ولا يمكن، ضمن هذا التحديد المطلق للحقيقة، إلّا تشكيل أنظمة تيولوجية لاهوتية وأنظمة اجتماعية وسياسية تمارس دورها بصفتها: أنظمة ثقافية وتشريعية للاستبعاد المتبادل. فالاستبعاد المتبادل بين أعضاء الطوائف الثلاث يبدو كلياً وبلا أي استثناء. ولا بدّ من إحداث القطيعة الإبستمولوجية، وبالتالي العقلية، مع المفهوم المطلق للحقيقة اللاهوتية المسيطرة في الأديان الثلاثة كافة من أجل إقامة المساواة في الحقوق والواجبات على المستوى القانوني بين أنواع البشر كافة.

بالطبع، يمكننا أن نجد تطبيقات عملية لهذه الحقيقة المطلقة تكون إنسانية قليلاً أو كثيراً، وتكون منفتحة على أشكال من التسامح لا يمكن تجاهلها أو إهمالها. وعلى العكس، يمكننا أن نجد، من خلال التاريخ، تطبيقات عنيفة ومحاكم تفتيش تقوم بها الأنظمة التشريعية اللاهوتية المحدَّدة من قبل كل دين. وبهذا المعنى يمكن القول، من دون أدنى شك، بأن الإسلام ليس أقلّها تسامحاً. ومن دون أن نقع في مجاملة الذات ومحاولة تبرئة الإسلام من بعض الممارسات والتصوّرات الخاصة بفترة محدّدة من فترات التاريخ (العصور الوسطى)، فإنه ينبغي أن نعترف مع المؤرخين المختصّين أنه قد وُجدت في الأخلاق الإسلامية نزعة حرص لتخفيف آلام العبيد ومصيرهم.



كما وُجد نوعٌ من احترام الكرامة الدينية لأهل الكتاب، هذا على الرغم من سن التشريعات القانونية التي وضعتهم في مكانة أدنى من أتباع الدين الحق من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. ولكن الإسلام اعترف لهم في الوقت ذاته بحرية العبادة وإقامة شعائرهم. لقد استخدمتُ مصطلح الدين الحق لأنه قرآني، وقد أصبح في ما بعد الإسلام التاريخي[77] الذي اضطر إلى التعايش مع أهل الكتاب. ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أنّ اليهود والمسيحيين قد استمروا يقولون في أدبياتهم الغزيرة إنهم يشكلون الأمة المثالية الموعودة بالنجاة، على الرغم من تقليص وضعهم وخفضه إلى مستوى الذميّ. وضمن هذا السياق من المزاودة المحاكاتية بين العائلات التوحيدية الثلاث المتنافسة على تجسيد «الدين الحق» وممارسته والدفاع عنه، ينبغي أن ندرس كل علاقات الهيمنة التي سادت بينها أو أحياناً علاقات التواصل والتفاعل الإيجابي، فقد كانت فكرة التسامح تنبثق ببطء شديد وبصعوبة بالغة وسط تطرّفات محاكم التفتيش أو الاضطهاد وحروب الأديان كما يُقال في الغرب.

وكلّ ما قلناه عن التسامح ينطبق على مجمل حقوق الإنسان. فمما لا ريب فيه أنه توجد في الوحي المودَع في الكتابات المقدّسة نقاط ارتكاز وجذور قوية ومفاهيم واعدة، من أجل انبثاق الشخص البشري بصفته ذاتاً لها حقوق، ووكيلاً مسؤولاً عن التقيّد بالالتزامات تجاه الله وتجاه أشباهه في المجتمع. ولكن فكرة الأشباه، هنا، لا تتطابق، بالطبع، مع فكرة المواطنين الحديثة العهد. فالمواطن في المجتمعات الحديثة المعلمنة له جميع الحقوق بغضّ النظر عن عقائده الدينية أو مواقفه الفلسفية. فنحن كنّا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الشخص البشري بحسب الوحي هو المؤمن الذي ينتسب إلى مجموعة من العقائد، والذي يجسّد هذه العقائد عن طريق التقيّد الصارم «بحقوق الله». إن حقوق «الشبيه» أو المثيل المحدَّدة على هذا النحو سوف تُتمثَّل وتُهضَم على أساس أنها واجبات كلّما كان ارتباط المؤمن بحقوق الله أشدّ واحترامه لها أقوى. وهكذا نجد أن المزدوجة حقوق/ واجبات تربح من حيث الفعالية والمضمون الروحي ما تخسره على مستوى الانتشار والتوسع السوسيولوجي. ذلك أن الكافر سوف يُحارب أو يقلَّص إلى مكانة أدنى[78].

توضّح لنا سورة التوبة بجلاء الإطار اللاهوتي والاجتماعي - السياسي لكيفية



تطبيق المزدوجة حقوق/ واجبات في المجتمع ومن قبل البشر (أي أولاً على صعيد المؤمنين وفي ما بينهم، ثم بين المؤمنين/ والكافرين، ثم بين المؤمنين/ وأهل الكتاب). ولكن هذه المزدوجة من الحقوق والواجبات لا تأخذ كل أبعادها وقيمتها إلّا إذا كان هناك، أولاً، احترام لحقوق الله. من المعروف أن السورة التاسعة (سورة التوبة) هي إحدى أواخر السّور من حيث الترتيب الزمني الحقيقي. ففيها يعود النبي محمد إلى مكّة منتصراً مع المؤمنين. وعندئذ أصبح بإمكان المسلمين إعادة استخدام واستثمار كل رمزانية الدين العربي القديم وتوظيفه في الصيغة الدينية الجديدة (أي في الإسلام). فمن المعروف أن الدين الوثني القديم كان مرتبطاً بالكعبة التي أصبحت في ما بعد بيت الله. وذلك عندما أصبح خطر انتصار المشركين على المؤمنين قد أُزيح تماماً. وأصبح بالتالي ممكناً تثبيت حقوق كل فئة من الفئات الموجودة وواجباتها: نقصد فئة المؤمنين الذين يشكّلون نواة الأمة الجديدة، ثم أهل الكتاب، ثمّ المشركين وخصوصاً البدو أو الأعراب الذين رفضوا المشاركة في الجهاد عندما كان النبي لا يزال مهدَّداً. هذه هي الفئات الأساسية التي كانت موجودة في تلك اللحظة. لنقرأ هذه الآيات البيّنات الآن:

﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

(التوبة، الآية رقم 5)

﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾

(الآية رقم 8)

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾

(الآية رقم 20)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

(الآية رقم 23)



﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾

(الآية رقم 29)

﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾

(الآية رقم 80)

﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾

(الآية رقم 83)

﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾

(الآية رقم 93)

نكتفي بإثبات هذا القدر من الآيات. ولكن ينبغي على القارئ أن يقرأ كلّ السورة. فهي تثير مشاكل عويصة وحرجة جداً. ذلك أنها عن طريق استخدام الأسلوب المباشر والمحسوس وتقريباً حتى القانوني وأحياناً العسكري، فإنها تحدّد بذلك الفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة من خلال مكانتها القانونية واللاهوتية القطعية والمتمايزة تماماً. وهكذا قد يميل بعضنا لأن يستقبل كل تصريحات هذه السورة بدرجتها الأولى ومعناها الحرفي، ويأخذ فكرة سلبية عن الإسلام بسبب تكرّر معاني القتل فيها وبسبب أنه حوّل هذه الآيات إلى مصطلحات قانونية وتشريعية. ولكن قراءة كهذه تشكّل، في رأيي، مغالطة تاريخية كبرى، لأنها تُسقط على الماضي الفلسفة الحالية لحقوق الإنسان وتتجاهل الدرس الأساسي الذي لم يجر تجاوزه حتى الآن لهذه السورة. ومن الصحيح أن نضيف بأن الفكر اللاهوتي الإسلامي لم يقُم هو ذاته بقراءة حديثة لهذه السورة. ولو أنه قام بها للكشف عن العقبة المركزية التي لا تزال تواجهنا حتى اليوم في الخطابات المتعلقة بحقوق الإنسان.

ويمكننا أن نقيس مدى اتساع هذه العقبة وتكرّرها إذا ما قرأنا الكتاب الجماعي الصادر مؤخراً عن اليونيسكو بعنوان: «الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان».



(Philosophical foundations of human rights, UNESCO, paris, 1986).

ونلاحظ أن كل المفكرين المشاركين في الكتاب من أصول قومية وإيديولوجية متنوّعة، يتفقون على الاعتراف بأن الإعلانات المتتالية لحقوق الإنسان، منذ عام (1789) وحتى اليوم، قد بقيت حبراً على ورق بالنسبة لملايين البشر، وذلك لأن إعلان حقوق الإنسان لم يُرفق بقائمة عقوبات تُصدرها وتطبّقها محكمة عليا مستقلة عن كل الدول الموجودة، وخارجة عن أُطر كلّ المحرمات والتحديدات الضيّقة للثقافات المحلية. ولكن تشكيل مثل هذه المحكمة العليا يصطدم بصعوبة لم يتمّ تجاوزها، وربما كان من المستحيل تجاوزها. وهذه الصعوبة منصوص عليها في سورة التوبة.

نلاحظ أن القرآن يُطلق حكمه دون أي غموض على «المعايير» التي ينبغي أن تتحكّم وتضمن حتى آخر الزمن ليس فقط حقوق الإنسان، بل خلاصه أيضاً ونجاته في الدنيا الآخرة. وهذا هو موضوع الآيات (20، 71 ـ 72، 112) والتي ينبغي تكملتها بواسطة كل تلك الآيات الموجَّهة مباشرة للمؤمنين من خلال العلاقة الممتازة والمتميّزة للضمائر الشخصية: «أنا/ نحن ـ أنتم». إن المعايير في سورة التوبة هي أكثر وضوحاً وصراحة، وذلك لأ الشروط الإيجابية والحقوقية التي يتحلّى بها المؤمنون تتعارض مع المواقف السلبية لكل المعارضين الذين لا يتمتعون بأيّ حق من الحقوق. ذلك أنه تنبغي محاربتهم ورميهم خارج الأمة لأنهم رفضوا الانخراط، بشكل عفوي، في صفوف المؤمنين عندما كان هؤلاء لا يزالون في موقف الضعف.

إن أهمية سورة التوبة تكمن في ما يلي: انبثاق خطاب لحقوق الإنسان في خضم الصراعات الاجتماعية بين فئات اجتماعية فقيرة ومحرومة ومسحوقة تقبل بالذهاب إلى المعركة، وبين الأغنياء الذين يبحثون عن عذر لكي يعفوا أنفسهم من المشاركة فيها، أو البدو الذين لا يتخلّون عن عقائدهم الخاطئة. (في ما يخصّ فئة الفقراء أنظر الآية (60) التي تتحدّث عن الزكاة الموجَّهة للفقراء والمعوزين، ثم الآية (117) التي تتحدّث عن المهاجرين والأنصار الذين اتّبعوا النبيّ). في الواقع، إن إعلان حقوق الإنسان في فرنسا عام 1789 قد حصل ضمن الظروف والشروط نفسها. ففي كلتا الحالتين نلاحظ أن الإنسان المعني هو، في آنٍ، الإنسان الكوني المجرّد[79]، ثم هؤلاء الناس المحسوسين المحدَّدة مواقعهم الاجتماعية والإيديولوجية جيداً وسط مجتمع



منقسم على نفسه بشكل لا مرجوع عنه. نقصد بذلك المؤمنين/ والكافرين في القرآن من جهة، ثم البورجوازية الصاعدة/ والطبقات ذات الامتيازات من نبلاء وكهنة في ظل الثورة الفرنسية من جهة أخرى.

ونجد في القرآن أن المعايير الظرفية أو الآنية (من فقر ومراتبية اجتماعية ـ سياسية مبنية على الولادة، ثم من تفتُّت للمقدّس القديم وتسفيهه) كل ذلك قد جرى تجاوزه وتعاليه بواسطة معايير «مطلقة»: أي بواسطة قضية الله الواحد، الحيّ، العادل، اليقظ، المُعين، الرحمان، الجبار، المرحِّب بكل أولئك الذين يفتحون قلوبهم ويدخلون في الميثاق. والمعارك من أجل الإنسان ليست حقيقية ولا فعّالة ولا صالحة ولا مقدّسة، إلّا إذا خيضت ضمن منظور قضية الله.

إن خطاب التعالي والمطلق يفتح فضاءً لانهائياً من أجل ترقية شأن الفرد خارج قيود الآباء والأخوّة، والعشائر والقبائل، والغنى والعوائل. وعندئذ يصبح الفرد شخصاً مستقلاً وحراً. وهي حرية مكفولة من قبل الطاعة: أي الحبّ المعيش من خلال الميثاق. وعندما يتحرّر وعي الشخص بهذا الشكل فإنه لا يعود مضطراً للمرور من خلال وساطة وعي بشري آخر كما هي عليه الحال في المسيحية. ذلك أن الترقية الأنطولوجية هنا مباشرة، كليّة، لا مرجوع عنها. فالحكم الذي يطلقه القاضي المسلم في السياق خارجيّ على وعيه. إنه يضع وعي المتّهم في احتكاك مباشر مع حكم الله: أي مع الحكم الإلهي الذي لا علاقة للقاضي به إلّا بصفته متلفظاً به، فيما الخليفة أو الإمام هو الضامن لتطبيقه.

لقد أثبت الخطاب القرآني فعاليته إلى حدّ كبير بصفته فضاءً ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكّل ويأخذ أبعاده، هذا الشخص الذي كُفِلَت له حياته وأملاكه وعائلته ومنزله الخاص... ليس بصفته «مواطناً» ينتسب إلى مجتمع مدني يديره ممثّلون عن الشعب انتخبوا بواسطة نظام الاقتراع الكوني (أي سيادة الأمة المؤسسة عام 1789 من قِبَل الثورة الفرنسية)، بل بصفته شريكاً لله من خلال ميثاق خالد وأبدي.

ما الذي حصل بالضبط بمجيء الثورتين الإنكليزية والفرنسية؟ نحن نعلم أن الفرنسيين يستعدّون، الآن، للاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية. (1789 ـ 1989). وسيكون من الممتع والمهم جداً أن نراقب كل احتفال، وكل خطاب، وكل



مبادرة، وكل نداء من أجل فهم أنماط الإدراك والعلاقات الكائنة بين الحدث التدشيني الكبير وبين سوابقه التاريخية التي ولّدته من جهة، ثم بين تطبيقاته التي نتجت عنه في فرنسا وأوروبا والعالم أجمع.

أستطيع أن أقول، بهذا الصدد، إن الرئيس إدغار فور كان قد فكّر بدعوة أرفع الشخصيات الدينية الممثِّلين للأديان الكبرى في فرنسا، لكي يقدِّموا رأيهم بالثورة ورؤيتهم لها وتقييمهم الخاص اليوم. وكانت فكرة ممتازة. ولكن الرئيس الجديد للجنة الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية لم ير للأسف ضرورة عقد مثل هذا الاجتماع أو توجيه مثل تلك الدعوة. مع العلم أنّ مثل هذا العمل يمثّل اليوم ضرورة ملحّة وحيوية، من أجل التفكير ضمن المناخ الثقافي والعقلي والتاريخي الحالي بالرهانات الرمزية لذلك الانتقال من حقوق الإنسان المرتكزة على احترام كلّ وعي بشري لحقوق الله/ إلى حقوق الإنسان المتروكة لتقدير بشر آخرين وصلوا إلى السلطة عن طريق الاقتراع العام. ويمكننا الآن إقامة المقارنة بين النظامين، عن طريق استخدام المنهجيات التاريخية والاجتماعية والأنتربولوجية، هذين النظامين اللذين تتابعا أحدهما وراء الآخر من حيث الزمن. أو أنهما يتعايشان في الوقت نفسه في أعماق الوعي الذي لا يزال مؤمناً (المقصود في أوروبا أو في فرنسا العلمانية). ولكن وعي المؤمنين في هذه البلدان المعلمنة قد وجد نفسه، منذ القطيعة الثورةي الكبرى لعام 1789، في مواجهة غير متساوية القوى بين البناء الذي لم يكتمل أبداً للديموقراطية، وبين السلطة العقائدية الروحية التي لا تتمكّن من التوصّل إلى إعادة الوعي في وظيفته الأساسية: أقصد بصفته كشفاً، وظهوراً، وتأسيساً لفضاء يمكن الشخص البشري من تحقيق ذاته بشكل تزول فيه الجدران العازلة بين المؤمن/ وغير المؤمن من خلال مبادئ الحرية والمساواة والإخاء. وهذه المبادىء تعبّر في الواقع عن الجوهر الثوري للوحي.

ما تستطيع أديان الوحي أن تقوله، بخصوص الظاهرة الثورية التي جاءت وألغت رمزيّتها من أجل وضع حدّ للتفاوتات الاجتماعية والسياسية، هو أنّ كل ثورة تُولد بالضرورة داخل سياق تاريخي معيّن يحدّ من أهميتها المتعالية، أو بكل بساطة المتجاوزة للتاريخ في ما يخصّ المقصد الثوري. فالمواقف العسكرية أو الحربية والنضالية للنبي، ضد المعارضين الذين يستهدفون تصفيته جسدياً، كانت محتومة ولا مفرّ منها. وكذلك



الأمر في ما يخصّ حملة الإعدامات التي قام بها الثوريون أثناء الثورة الفرنسية. فمن الناحية التاريخية نجد أن ذلك يشكّل الثمن البشري الذي ينبغي دفعه من أجل بقاء واستمرارية الرؤيا التحريرية للشرط البشري[80]. والصعوبة المشتركة التي ينبغي على الأديان والثورات العلمانية الكبرى أن تعترف بها وتتجاوزها هي التالية: إن مقصدها الإيجابي الخيِّر تجاه الشرط البشري (أي تجاه الإنسان) قد حُرِّف وصودر بانتظام من قبل المؤسَّسة الكهنوتية الكنسية، أو من قبل مؤسسة الدولة من أجل إعادة التفاوتات الاجتماعية والمراتبيات الظالمة إلى سابق عهدها، أو توليد مراتبيات جديدة كما في مجتمع الطغيان، أو في الجمهوريات «الإسلامية» المعاصرة أو الديموقراطيات الليبرالية للغرب[81]. هذا إذا لم نتحدث عن الفشل الذريع الذي تعاني منه الديموقراطيات المدعوة شعبية (أي الأنظمة الشيوعية).

إنّ المقارنة المهلكة التي أحاول إقامتها بين القوة الحيوية الروحية لكل الثورات الكبرى سوف ترفض حتماً من قبل اللاهوتيين في كلتا الجهتين: أقصد مديري شؤون التقديس والمشرفين عليه من جهة، ثم كهنة العلمانوية النضالية (لا العلمنة المنفتحة) من جهة أخرى. ذلك أنه عندما نحاول القيام بذلك تنبثق في وجوهنا كل المفاهيم المُتلاعَب بها من قبل هذا الطرف أو ذاك، هذه المفاهيم التي لم تجري السيطرة عليها أبداً داخل ساحة الفهم والمعقولية الناتجة عن الاستعادة النقدية الشاملة لكل المسار التاريخي المنطلق من الوحي (أي تاريخ النجاة خارج كل سياج دوغماتي مغلق) والمنتهي بالثورات العلمانية والدنيوية التي افتتحتها الثورة الفرنسية. من يستطيع أن يجيب اليوم عن السؤال الذي أصوغه بطريقة الاستشارة التحريضية في خمس نقاط:

1 ـ ما هي المعايير الفلسفية التي أحلَّتها الثورة العلمانية محلّ معايير الوحي من أجل أن ينتصر النظام السياسي والاجتماعي والرمزي الجديد؟

2 ـ الوحي يخرط الشخص البشري أو يدخله في تجربة الإلهي أو الألوهي، حيث نجد أن احترام حقوقه مضمونة من قبل استبطان الأسبقية الأنطولوجية والأولوية الأخلاقية لحقوق الله بالصيغة المنصوص عليها في الخطاب الموحى.

3 ـ إن الخطاب التيولوجي اللاهوتي يحوِّل الخطاب الموحى إلى سياج دوغمائي مغلق، حيث نجد أن المؤمنين «الأرثوذكسيين أو الصحيحين» هم وحدهم الذين



يتمتَّعون كاملاً بالحقوق المعترف بها للإنسان من قبل الوحي. وهكذا راحت تتشكَّل من جديد المراتبيات الاجتماعية واللامساواة السياسية والاقتصادية والثقافية التي حاول الوحي إزالتها وإلغاءها. والواقع، إن القراءة اللاهوتية والقانونية لسورة التوبة وحدها تولِّد السياج الدوغمائي المغلق. هذا، فيما ربط السورة بالخط العام للخطاب القرآني يحافظ على الانفتاح على الرسالة الروحية للشخص البشري.

4 ـ إن الثورة العلمانية الدنيوية (أي ثورة 1789، أو 1917، أو 1952) في مصر... قد حطَّمت التفاوتات والمراتبيات الظالمة التي لم تعد تحتمل (ينبغي بهذا الصدد رسم طيبولوجيا لأنواع الثورات بحسب مقدرتها على ترميز الوجود البشري). ومن المعروف أن هذه التفاوتات الظالمة كانت قد تولَّدت بمعونة سلطة التقديس التي يمارسها عملاء المراقبة الذين يحرسون السياج الدوغمائي، ويزعمون أنهم يتصرفون بصفتهم المعبرين المأذونين عن الوحي (أي طبقة الكهنوت والشيوخ). وهكذا نجد أن الثورات الدنيوية والعلمانية قد كشفت النقاب عن وظيفة مخبوءة للتقديس لدى الأديان: نقصد بذلك الانتقال المستمر من مستوى التعالي المنزَّه المنفتح على لانهائية المعنى، إلى مستوى سوقي من التعالي الذي يجمِّد المعنى داخل أنساق عقائدية وأنظمة سياسية وقوانين تشريعية. ووحدها الحداثة العقلية والعلمية، التي لا يمكن فصلها عن العلمانية المنفتحة، هي التي تتيح لنا كشف النقاب عن الرهانات المخبوءة وراء كل الممارسات الفكرية الاستدلالية للبشر في المجتمع.

5 ـ إن المثال الذي قدمته لنا الثورة الفرنسية (1789 ـ 1792)، يبرهن لنا كيف أن الفعالية الفكرية للفاعلين الاجتماعيين (أي للثوار) تعيد إدخال وظائف التقديس والتعالي ضمن السياق «المحرَّر» من الأديان التقليدية. ومحل التقديس القديم يحلّ تقديس جديد. فقد أُعيد تقديس فرنسا الجمهورية بفضل إعادة تركيب وصياغة متخيَّل قومي علماني. والقوميات التي ظهرت في القرن التاسع عشر وتوسَّعت في القرن العشرين حتى خارج حدود أوروبا، قد عمَّمت تلك العملية المزدوجة للقطيعة مع المقدّس الديني القديم بواسطة نزع التقديس والتعالي من جهة، ثم رسّخت مقدّساً «علمانياً» وجمهورياً مع المتخيَّل المرافق والمناسب له. (أنظر بهذا الصدد مجلة أرشيفات العلوم الاجتماعية للأديان، 1988، عدد 1/66، وهو عدد مكرس للثورة والأديان).



السُّؤالُ الثالث عَشر

حول مكانة المرأة بحسب القرآن وبحسب التراث الذي وسّع لكي يشمل مختلف أنواع «الأرثوذكسيات».

لا مفر من طرح هذا السؤال كلّما عالجنا مسألة الإسلام أمام جمهور أوروبي أو غربي. ومن اللاّفت للنظر أن نلاحظ أن المسلمين أنفسهم قد أصبحوا يطرحون هذا السؤال أكثر فأكثر، وهو يثير غالباً المماحكات الجدالية العنيفة، ونادراً ما يثير التفكير الجاد والجديد خصوصاً في ما يتعلقّ بما قدمه القرآن حول هذه النقطة.

وكثيراً ما نسمع تكرار نفس الكليشهات المعروفة والشائعة عن مكانة المرأة في «الإسلام». لذا، ينبغي علينا زحزحة التحليلات والتساؤلات نحو أرضية أخرى ومجالات طالما جرى تجاهلها حتى الآن. سوف نحرص في ما يخصّنا على عدم طمس المشاكل الحقيقية عن طريق القول إن القرآن قد حسَّن مكانة المرأة عندما ارتفع بها إلى نفس المكانة الروحية التي يحتلّها الرجل، أو القول إن المرأة ليست خاضعة كأختها في الغرب إلى المنافسة الاجتماعية والاقتصادية نفسها مع الرجل. وهذه «الحجج» نسمعها أو نقرأها غالباً لدى المناضلين السياسيين من المسلمين الذين يتحدثون عن النموذج الإسلامي لحقوق الإنسان[82].

أمّا الغربيون فيتحدّثون على العكس عن المكانة المتدنيّة وغير المقبولة للمرأة في المجتمعات الإسلامية. فهم يثيرون دائماً مشاكل تعدّد الزوجات، والطلاق، والحجاب، والعزل بين الجنسين، وحشر المرأة في المهام المنزلية، وتبعيتها الكاملة للزوج، والقصور من الناحية القانونية، إلخ...

هكذا نجد أن هذه الكليشهات والأحكام المسبقة، الإيجابية والسلبية، تمنعنا من رؤية المعطيات المشتركة للوضع النسائي في كل المجتمعات البشرية. وهذه المعطيات لا تزال رازحة، حتى يومنا هذا، على الرغم من حصول بعض الجهود التحريرية والمحرِّرة خصوصاً في الغرب الحديث.



لنعد إلى التاريخ. عندما ظهر القرآن لأول مرة وجد أمامه وضعاً راسخاً منذ عدة قرون. و لم يستطع تعديله في ما يخصّ نقطتين أساسيتين هما: البنى الأولية للقرابة[83]، والتحكم بالجنس وضبطه. وتوجد، أيضاً، نقاط أخرى هامة كالإرث، والحفاظ على الجسد، وحق التوصل إلى الامتيازات الاجتماعية والثقافية والسياسية... وكل هذه الأشياء لا تزال محكومة لدى العديد من الفئات الاجتماعية من قبل العادات والتقاليد الأجنبية على تعاليم القرآن ومعايير القانون الإسلامي. ولتبيان ذلك لا ينبغي علينا دراسة الوضع في كل مجتمع وحسب، بل أيضاً لدى كل فئة عرقية ـ ثقافية بقيت خارج حقل تطبيق القانون الإسلامي حتى وقت قريب. أضرب على ذلك مثلاً الوضع في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. فالقانون الإسلامي لم يطبّق هناك إلا بعد عام (1962).

كان كلود ليفي ستروس قد برهن على أهمية الدور الذي ت البنى الأولية للقرابة في سريان الأرزاق والسلطات التي يتمتع بها الأشخاص في المجتمع. فعملية تبادل النساء تخضع لاستراتيجيات الغنى والهيمنة والحماية الذاتية. وهذه الاستراتيجيات تتجاوز مصلحة الشخص الذي تتم مبادلته (أي المرأة). ونجد هنا أن أمن الفرد مرتبط بقوة العشيرة التي تضمن حمايته[84]. ففي حين أن الرجل لا يترك أبداً العائلة، نجد المرأة تمرّ إلى عشيرة أخرى لعقد تحالف بواسطة الزواج. ولهذا السبب نجد أن ضبط ممارسة الجنس لدى النساء قد حُدِّد بصرامة من قِبَل قانون العرض أو الشرف الذي لا يزال يفرض نفسه في مجتمعات متوسطية عديدة، سواء أكانت ذات تراث مسيحي أم إسلامي. وحتى في المجتمعات التي تشكّل مهد الإسلام كاليمن أو الجزيرة العربية نجد أن القانون البدوي لم يُلغَ كلياً من قِبَل القانون الإسلامي (أنظر بهذا الصدد كتاب جوزيف شلحود: القانون البدوي، باريس 1971). كانت الروابط بين القانون الإسلامي و«الجذور» المحلية قد أثيرت من قِبَل باحثين عديدين كجوزيف شاخت. ولكن السؤال الأكثر أهمية، في ما يخصّ مكانة المرأة، هو في معرفة إلى أي مدى راحت القوانين التي أدخلها القرآن تعدِّل من آلية اشتغال البنى الأولية للقرابة، وليس فقط بعض التدابير القانونية والإطار الأخلاقي ـ الديني للأنظمة السابقة. إن استمرارية الشروط المختلفة لتربية البنت والولد، حتى يومنا هذا، ثم استبطان الأمّ لمكانة دنيا من



الناحية الموضوعية ولكنها متكرّرة لدى البنات من أجل ضمان بقاء وتأبيد هذا النظام في ما وراء الرسالة الأخلاقية والدينية للشخص البشري المعترف بها من قبل القرآن، كل ذلك يدلّنا على أن القانون القرآني يفعل فعله من أجل كرامة الشخص البشري أكثر مما يؤثّر على البنى الأولية للقرابة. ومن الصحيح أيضاً، كما ذكرنا غالباً في السابق، أنه ينبغي القيام بدراسة سوسيولوجية دقيقة عن مدى تطبيق القانون الإسلامي في كل مجتمع من المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام. ووحدها هذه الدراسة السوسيولوجية تتيح لنا التوصّل إلى جواب أكثر دقة في ما يخصّ التمييز الذي ألمحنا إليه آنفاً بين ثقل البنى ودوامها وأولويتها من جهة، وبين التعديل الذي أحدثه القرآن على الإطار الأخلاقي ـ الديني لآلية نظام تبادل الأشخاص والأرزاق في المجتمع.

من المعروف أن المرأة بسبب شرطها البيولوجي هي التي تؤبّد الحياة، وبالتالي «تنتج» أهم الأرزاق وأغلى ثروة في المجتمع: أي الأطفال. ولهذا السبب فهي تصبح في كل مجتمع وفي كل مكان «موضوعاً» تتحكّم به استراتيجيات الرجال الذين يحتكرون بين أيديهم سلطة الإشراف على انتقال الثروات وعلاقات القوة الكائنة بين العائلات والعشائر والقبائل. وكان ينبغي أن تنتظر المرأة اختراع وسائل التحرير البيولوجي الحديثة (كالحبوب المانعة للحمل) من أجل أن يصل تحرير الشرط النسائي إلى المستوى العميق لهذه الاستراتيجيات القديمة قدم المجتمعات البشرية ويزعزعها. وعندئذ راحت تنفجر في وجوهنا تلك القارة الضخمة للجنس ولكل المحرّمات أو التابوات التي قمعتها وطمستها بواسطة فرض قانون لا يرحم، ولكنه موصوف «بالأخلاقي» أو «بالديني». ونحن نعلم حجم المناقشات النفسية والتحليلية النفسية التي دارت حول «التحرير» الجنسي وضرورة السيطرة عليه أو ضبطه. إن الظروف التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والديمغرافية، التي ابتدأت هذه المناقشات تنبثق فيها في المجتمعات الإسلامية، تدعونا إلى الكثير من الحذر والصبر والتسامح قبل أن نصدر حكماً بالإدانة المسبقة على طريقة «الحركات النسائية» في أوروبا، هذه الحركات التي انتفضت وثارت بحق ومشروعية، أو على العكس قبل أن نطلق تلك الخطابات التبجيلية من أجل حماية قانون ذي أصل إلهي وبالتالي الزعم بأنه لا يتغيّر ولا يتبدّل. كما أنه يتفوّق على كل القوانين التي بلورها البشر في أماكن ومجتمعات



أخرى، أو هكذا يعتقد.

وضمن المنظورات التي تفتتحها هذه الإشكالية، نلاحظ كم هو من السابق لأوانه والتافه أيضاً أن ننخرط في مناقشات طويلة ومكرورة حول الآيات القرآنية التي تتحدّث عن تعدّد الزوجات والطلاق والإرث «وتفوّق» الرجال على النساء، والحجاب، والنسب، والزواج حلالاً كان أو حراماً. كل هذه الآيات كانت قد شُرحت قانونياً من قِبَل كبار الفقهاء أو المفسرين أو مؤسّسي المذاهب: أي مَن يسميهم التراث بالأئمة المجتهدين كالشافعي وجعفر الصادق مثلاً. وهكذا نجد أنفسنا أمام نصوص قانونية يطبقها القضاة (وقد طبقوها) في كل مكان تصل إليه سلطة الدولة المركزية وتستطيع أن تفرض فيه نظاماً قضائياً إسلامياً. لنذكّر هنا مرة أخرى بأن هناك قطاعات من المجتمع لم يصل إليها النظام القضائي الإسلامي أبداً، أو أنه وصل إليها ومارس دوره فيها بشكلٍ موازٍ ومجاور للأعراف والقوانين المحلية السابقة على الإسلام.

هناك ظاهرة كبرى ذات جوهر نفسي أساساً تسيطر اليوم على سلوك وممارسات المسلمين في كل مكان، بمن فيهم أولئك الذين يقيمون منذ زمن طويل في المجتمعات الغربية. تتمثّل هذه الظاهرة في ما دعوته بخلع أسدال التقديس والتعالي الإلهي على كل النواميس والمعايير، سواء أكانت أخلاقية أم قانونية من أصل قرآني أم عتيق سابق على الإسلام (نقصد المستويين الأول والثاني من مفهوم التراث كما حددناه سابقاً). هذا يعني أن الأطر الثقافية التي تجري تربية الطفل داخلها (مع الفرق والتفاوت الهائل بين الولد والبنت) لا تزال متأثّرة جداً حتى الآن بالرؤيا الدينية، التي تفرضها الاحتفالات الجماعية والعلامات الرمزية المتنوعة الأخرى للهوية «الإسلامية» التي أصبحت الموضوع المركزي لإيديولوجيات الكفاح السياسي اليوم. إن خلع أسدال التقديس والتعالي الإلهي على أنواع السلوك والتصرفات قد أصبح فعّالاً جداً وغامضاً في الوقت ذاته. والسبب هو أن الحركات السياسية التي تستخدم الدين كسلاح قد رمت كلّ تفكير تيولوجي جاد في ساحة البالي والمهجور والمنسيّ. ومن المعروف أن هذا التفكير التيولوجي هو الذي عمل في الفكر الإسلامي الكلاسيكي على حفظ المقدَّس والتعالي القرآنيين من عدوى وانحرافات وإفساد ما كانوا يدعونه بالبدع والهرطقات. ويمكننا عندئذٍ أن نكتشف هذه الظاهرة المنتظمة والشائعة في عملية



التربية الحالية، كلما راحوا يؤدلجون المقدَّس التقليدي الموروث لأهداف سياسية، كلما تفاقم وضع المرأة وتدهورت مكانتها على المستويين الأتنوغرافي والإسلامي من التراث، وكلّما أصبح المرور إلى حالة الحداثة صعباً وشاقاً. فهذه الحداثة تبدو اليوم غير مضبوطة وغير مُسَيطر عليها، كما أنها تتم في المجتمعات العربية والإسلامية بشكل يثير الكثير من المآسي الشخصية. (نقصد بذلك حالات الانتحار، والأمراض العصبية، والاكتئاب، والاستلاب). يُضاف إلى ذلك أنها تتم من خلال الانقلابات الاجتماعية الكبرى (كمظاهر العنف والمظاهرات والثورات).

لا يمكننا أن نغلق هذا الفصل من التحليلات والنداءات من أجل الثورة الثقافية التي تشمل لأول مرة تحرر النساء من خلال فلسفة حديثة للشخص البشري لا تزال تنتظر أن تتحقق، إلا أن نوجّه تحية الإكبار والاحترام إلى أجيال النساء التي أمّنت بقاء النوع البشري واستمراريته ضد مصلحتهن الشخصية وضد مصلحة تحققهن كأشخاص بشرية، أي كمواضع مقدّسة للحرية الخلّاقة. لقد أمَّنت النساء بقاء النوع البشري عن طريق القيام بوظيفة التكاثر والحمل وتربية الطفل في مراحله الأولى. وقد استبطنَّ لذلك جسدياً (بالمعنى الفيزيائي للكلمة) ليس فقط بذور الحياة بل أيضاً كل المعايير «الأخلاقية» و«الدينية» و«القانونية»، وذلك ضد مصلحتهن الشخصية. وهذه المعايير تُكرّس من خلال استراتيجيات التبادل والهيمنة والحماية الذاتية مكانة المرأة بصفتها «شيئاً» أو «مادة» أو «علامة» فقط.

كم هو عدد النساء اللواتي استطعنَ اليوم في مجتمعات العالم الثالث كما في المجتمعات الغربية أن يتوصّلن إلى السيطرة على الأصل البيولوجي والأنتربولوجي والتاريخي والاجتماعي الثقافي لكل شرط نسائي من أجل قيادة معركة التحرير على أصعدتها الحقيقية وضمن منظور ترقية الشخص البشري؟

إن من يعرض هذه الآراء والتساؤلات والمواقف هو رجل. لكنه رجل طالما أخذ وتعلَّم من أمّه الأمية التي لا تعرف أن تقرأ ولا تكتب. هذه الأم المنسجمة تماماً في مجتمع يمثّل حالة التفاعل الألفية بين المستويين الأول والثاني من التراث. ولكنه مجتمع قُذِفَ به فجأة وبعنف في مأساة اقتلاع الجذور منذ ثلاثين عاماً.

ملاحظة: أرجو أن يغفر لي القارئ لأني لم أنخرط في تحليل تفصيلي للعديد من



الآيات التي رسّخت لقرون متطاولة حالة المرأة ووضعها المعروف في المجتمعات التي يسيطر عليها الإسلام كدين. وهذا العمل لم يقم به أحد حتى الآن ضمن الشروط الجديدة لنقد العقل الإسلامي. لا ريب في أن القارئ يفهم أن عملاً كهذا لا يمكن حتى رسم خطوطه العريضة ضمن الإطار المحدود لكتاب كهذا. فالواقع أن هذا الكتاب يهدف أوّلاً وقبل كل شيء إلى شقّ الطرق وفتح حقول للبحث والمعرفة والتأمّل في المجال الإسلامي.

وأمّا في ما يخصّ معرفة القانون الإسلامي فأحيل القارئ إلى الكتب المتخصصة التي تعاني مع ذلك من نواقص وثغرات عديدة للأسف الشديد.

وأمّا في ما يخصّ الصعوبات النظرية التي يثيرها اليوم أيّ لجوء للقرآن، فيمكنه أن يراجع دراستي للآية (12) من سورة «النساء». وعنوان الدراسة هو التالي: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: قراءة الآية الثانية عشرة من سورة النساء». سوف تظهر الدراسة قريباً في كتاب «قراءات في القرآن»، المجلد الثاني.



السُّؤالُ الرابعَ عَشر

هل هناك من عقائد في الإسلام، وما هي؟

كلّ دين من الأديان يتضمّن نظاماً من العقائد/ واللاعقائد مفروضة بصفتها حقائق ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تُناقش: بمعنى أنها عقائد تعلو على كل تساؤل نقدي للعقل. وهي التي تحدّد مضامين الإيمان. ويُستحسن، بهذا الصدد، أن نميّز بين العقائد والفرائض الشعائرية التي يبلغ عددها خمساً في الإسلام، وهي: الشهادة، الصلاة، الزكاة، صوم رمضان، الحج إلى مكة.

أمّا العقائد فهي محدَّدة من قِبَل القرآن. ثم توضَّح وتُشرح من قِبَل السيادات «الأرثوذكسية» المأذونة في كل مرة يصبح فيها ضرورياً دحض المواقف المعتبرة بأنها خارجة على الأرذوكسية (أي هرطقية خارجة على «الخط الصحيح»). ولهذا السبب توجد في الإسلام أدبيات عبادية تدعى بالعقيدة. ويمكن اعتبار كل الآيات القرآنية بمثابة العقائد، ولكنها ملخَّصة ومكثّفة في مجموعة من المبادئ المصقولة والموجزة التي يمكن أن نقرأ كمثال جيد عليها في كتاب هنري لاوست: «عقيدة ابن بطة»، دمشق 1967 (وهو ترجمة من العربية إلى الفرنسية قام بها المستشرق الفرنسي وقدّم لها).

وتحدّد سورة الإخلاص في القرآن العقيدة الأساسية للإيمان الإسلامي. تقول السورة: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. اللهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وكل العقائد الأخرى في الإسلام ناتجة عن هذا الإله الواحد، المطلق، المتعالي، وعن قراره في اتخاذ محمّد كمرسل لنقل الوحي القرآني. وهذا هو مضمون الشهادة المكوَّنة من جزأين أساسيين: «أشهد أن لا إله إلّا الله، وأن محمداً رسول الله». من المعروف أن اليهود والمسيحيين يقبلون بالجزء الأول من هذه الشهادة، ولكنهم يرفضون الجزء الثاني. وكلمة «الله» هي بالطبع الاسم الذي يتّخذه (Dieu) في اللغة العربية.

سوف نُطيل الكلام كثيراً إذا ما تحدثنا عن كل مواد الشهادة العقائدية التي تحدِّد الإيمان الإسلامي. فالحساب في اليوم الآخر، وبعث الأجساد، والجزاء الأبدي، والجنّة



والنار، والملائكة، والجن، والأنبياء، إلخ... كلها أشياء تتطلّب الايمان من المسلم.

وقبول العقائد ينبغي أن يتجسّد في الأعمال: أي في الخضوع للطقوس الشعائرية وتطبيق الأحكام المحدَّدة في القانون أو الشريعة. والرابطة الكائنة بين العقائد والقانون تقوِّي من التقديس الذي حظي به هذا الأخير كما ذكرنا سابقاً، وتؤدّي بالتالي إلى تقوية التقديس المخلوع على كل أنواع السلوك والتصرفات التي يطبَّق عليها. كان المستشرق غولدزيهر قد بيَّن بشكل جيِّد العلاقة بين العقيدة وقانونها في ما يخصّ حالة الإسلام.

بعد كل ما قلناه سابقاً ينبغي أن نسجِّل الملاحظة التالية: إن العقائد بالنسبة لبعض المدارس اللاهوتية التيولوجية كالمعتزلة، يمكنها أن تكون مادة للتحليل العقلاني من أجل تشكيل منظومة عقائدية متماسكة مقبولة من قبل الخاصة على الأقل. ونضرب على ذلك مثالاً شهيراً نظرية القرآن المخلوق التي ساندها الخلفاء الثلاثة المأمون (813 ـ 833)، والمعتصم (833 ـ 842)، والواثق (842 ـ 847). وقد أرادوا فرضها كعقيدة رسمية، ولكنها أثارت معارضة شديدة لدى أحمد بن حنبل (مات عام 855). وفي ما بعد انقلبت الأمور وراح الخليفة القادر (م1031) يأمر بقراءة العقيدة الشهيرة القادرية في مساجد بغداد، هذه العقيدة التي تمنع ذكر أي شيء يخصّ عقيدة القرآن المخلوق، وتبيح دم من يتحدّث عنها.

وهذا المثال يبيّن لنا الرهانات السياسية للعقائد الايمانية[85]. ويمكننا أن نجد في تاريخ المسيحية أمثلة مشابهة أو مماثلة كعقائد الايمان للمجمع الكنسي المنعقد في نيقاية عام (325م)، ثم للمجمع الكنسي في خالقيدونيا (451م) الذي أدّى إلى تأسيس الكنيسة القبطية التي تعتقد بالطبيعة الواحدة للمسيح، ثم عقيدة أتاناسيوس (قبل عام 670م). وكما في الإسلام واليهودية نجد أنّ الطاعة للقانون الديني تفرض نفسها على كل المؤمنين المسيحيين الذين يصرِّحون بإيمانهم بالعقائد. ومؤخراً نجد أنّ البابا يوحنا بولس الثاني قد أعاد هذه الرابطة عن طريق التركيز على أهمية احترام التعاليم الأساسية للكنيسة على الرغم من المعارضة المتزايدة التي تلقّاها من قبل الأخلاق العلمانية. وهكذا نشهد عودة العامل الديني إلى مجتمعات صناعية حديثة كنّا اعتقدنا أنها قد تحرَّرت منه كلياً ونهائياً[86].



ومن الممتع أن نسجِّل هنا من أجل الدراسة المُقَارِنة تلك الحرية التي بشَّر بها بوذا تجاه كل التعاليم العقائدية. وهذا ما يتعارض مع العقائد الإجبارية لأديان الوحي. يقول بوذا:

«نعم يا كلاماس، يفضّل أن تكون لديك شكوك، ويفضّل أن تكون لديك حيرة، وذلك لأن الشك ظهر بخصوص شيء مشبوه. والآن أنظر يا كلاماس بنفسك: لا تدع نفسك تنجرّ وتغترّ بواسطة كلام منقول عن الآخرين، أو بواسطة التراث أو الأقاويل. لا تخضع نفسك لسيادة النصوص الدينية، ولا للمنطلق أو الاستدلال فقط، ولا لاعتبارات المظاهر، ولا لملذات الآراء التأملية، وللإمكانيات الظاهرية، ولا للفكرة التي تقول: «أنظر ما يقوله معلِّمنا. ولكن عندما تعرف يا كلاماس بواسطة ذاتك فقط أنّ بعض الأشياء هي منحرفة وخاطئة وسيِّئة أتركها وتخلَّ عنها... وعندما تعرف بواسطة ذاتك فقط أن بعض الأشياء هي سليمة وحسنة فاحترمها وتقيَّد بها واتبعها» (المقطع مأخوذ من كتاب والبولاراهولا: ما هو فكر بوذا، نيويورك، 1989، ص (2 ـ 3). والترجمة من الإنكليزية للفرنسية لمحمد أركون.(Walpula Rahula: What the Boudha thought).

وعندما نعرف حجم الصدامات العنيفة للعقائد لدى شعوب الكتاب المقدس جميعهم، ثم في داخل كل من المسيحية والإسلام من خلال الفرق والمذاهب. فإننا نعرف أن نقيس عندئذ مدى فائدة المقارنة بينها وبين التراثات الدينية التي كان الغرب قد تجاهلها حتى الآنً. وعندما أقول الغرب فإني أعتبر الإسلام متضمِّناً فيه كما هو واضح هنا.



السُّؤالُ الخامس عَشر

هل هناك من وظيفة كهنوتية في الإسلام؟
وكيف يدخل المؤمنون في تواصل مع الإلهي؟

إن طرح السؤال بهذه الطريقة أفضل من طرحه بخصوص القول بانعدام الكهنة في الإسلام كما يحصل غالباً وتكراراً. فالكهنوت هو وظيفة أكثر اتساعاً وعمومية وأهمية. ونحن نجده بأشكال ومجريات مختلفة في كل الأديان التوحيدية أو التعددية (أي المؤمنة بتعددية الآلهة). وبالتالي فهي وظيفة ذات بُعد وأهمية أنتروبولوجية[87].

كان الكهنوت لدى اليهود يتمثّل في القدرة على تقديم الضحايا لله. وأما لدى الرومان (أي في وسط تعددية الآلهة) فكان يتمثّل في المسؤولية التي يحتلّها أولئك الذين يقدّمون الضحايا للآلهة لنيل حمايتها. وعلى أي حال فإن العمل الأساسي ذا الدلالة والمغزى في ما وراء كل هذه الأمثلة يكمن في الضحية. فالضحية هي التي تجعل المؤمنين في حالة تواصل مع الإلهي. وبالتالي فإن أولئك الذين يملكون المقدرة على تقديم الضحية هم عندئذٍ الوسطاء الذين يتكفَّلون بصلاحية الضحية ويضمنون فعاليتها التشفعية من توفيقية أو مُخلِّصة.

ومن المعلوم أن من يقوم بالوظيفة الكهنوتية بصفتها عملاً وسائطياً هم القساوسة في المسيحية. والقس أو الكاهن هو ذاك الشخص الذي يمتلك الأهلية لتقديم نفسه أمام وجه الله والتحدّث إليه دون وسيط. والتضحية أو الضحية التي اختزلت في ما بعد إلى مجرّد عمليات رمزية تحصل كل مرة في القدّاس (أو سرّ القربان المقدّس). بهذا المعنى الخصوصي والمحدّد يمكن القول بأنه لا يوجد كهنوت في الإسلام. ففي الإسلام كل مؤمن يدخل في تواصل مباشر مع الله من خلال الصلاة والحج وتأدية الزكاة.

وقد أُلغيت التضحيات المتنوعة التي كانت تُمارس في الأديان السابقة على الإسلام ما عدا واحدة هي تلك التي تحتفل بذكرى ذلك العمل الديني العالي والأقصى الذي قام به إبراهيم عندما قبل بالتضحية بولده كعلامة على طاعة الله. ونجد في كل عام أثناء



الحج إلى مكة أنه ينبغي على كل مسلم أن يذبح ضحية وعادة ما تكون خروفاً. وهنا نلتقي إذاً من جديد بمفهوم الوساطة أو العمل التشفُّعي الاسترضائي أو البحث عن التواصل مع الإلهي. ولكن لا توجد هنا مسؤوليات رسمية موكلة لرجال الدين كما هي عليه الحال في المسيحية. فالإمام الذي يصلّي أمام صفوف المؤمنين أثناء الصلوات الجماعية ليست له أي وظيفة كهنوتية. فهو ينفصل عن بقية المؤمنين ويقف في المحراب لكي يرمز إلى وحدة الأمة في حالة الصلاة.

وأمّا في الدين الشعبي أو المدعو كذلك فنجد أنّ عبادة الصالحين تُوكِل إلى شخصيات دينية مدعوّة بالمرابطين أو الأولياء مكانة تذكّرنا بالوظيفة الكهنوتية للقساوسة المسيحيين. فالأولياء الصالحون يمتلكون سلطة التشفُّع والوساطة لدى الله. وهم يتوجّهون إليه مباشرة من أجل تلبية أمنيات المؤمنين الذين يقومون بالحج بانتظام إمّا من أجل الحصول على بركة الأولياء الأحياء، وإمّا من أجل التضرّع إلى رحمة الأولياء الموتى عن طريق الإقامة بالقرب من أضرحتهم. إنّ الإسلام «الأرثوذكسي» يدين بالطبع مثل هذه العقائد والممارسات، ولكنها كانت قد فرضت نفسها دائماً حتى في المدن.

أمّا في ما يخصّ مسألة الإكليروس (أو رجال الدين) فإننا نقول ما يلي: إذا كان لا يوجد في الإسلام تنظيم مراتبي هرمي يتمتّع بسلطات روحية (وأيضاً سياسية قبل فصل الكنيسة عن الدولة في الغرب)، فإن هناك هيئة من الفقهاء تسيطر على الأرثوذكسية وتشرف على تطبيق القانون الديني وذلك بالتعاون مع سلطة الدولة. فجماعة العلماء من كبار رجال الدين قد أدّوا في الإسلام الكلاسيكي كما في الأنظمة السياسية المعاصرة دوراً مشابهاً، في نواح كثيرة، لدور الكهنة في الكنيسة المسيحية قبل أن يحصل الفصل بين الكنيسة والدولة. فشخصيات من مثل المفتي والقاضي والإمام يشكّلون هيئة دينية ومدنية في آن معاً. ونجد من الناحية النظرية أنّ هيمنة الدولة عليهم أكثر قوة مما كانت عليه الحال في العصر الكلاسيكي. ولكنهم يساهمون في خط الرجعة في خلع الشرعية على السلطات والأنظمة القائمة وحماية الدولة ضد هجمات المتطرفين الدينيين[88].



السُّؤالُ السَّادس عَشر

كيف تتمفصل ذروتا السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية في الإسلام؟

بطرحكم هذا السؤال نصل هنا إلى إحدى أهم المسائل وأكثرها إحراجاً وعرضة للجدل والنقاش، وبالتالي أكثرها بلبلة وغموضاً في الفكر الإسلامي. فالفتنة الكبرى التي حصلت في الأمة عام 661 م كانت بسبب الخلاف على الروابط ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية.

ومن الناحية التاريخية المحضة يصعب علينا التوصّل إلى المفردات الجدالية التي استخدمت بالفعل من قبل رجالات تلك المأساة التي اندلعت بعد وفاة النبي عام (632 م). فالكتب التي تقص أحداث تلك المرحلة تنقلها لنا بمفردات الروايات المتأخرة[89]. وقد خُلعت الصبغة اللاهوتية التيولوجية على صراع ذي جوهر سياسي واجتماعي من أجل التوصّل إلى السيطرة على مقاليد الدولة الجديدة التي كان النبي قد أسَّسها في المدينة. فصراع العشائر والأفخاذ يمثّل خصيصة أساسية للمجتمعات القبلية المتجزئة كمجتمع الجزيرة العربية. و لم يستطع الدين الجديد بطبيعة الحال أن يحذفها أو يلغيها. ففي قبيلة قريش مثلاً نلاحظ أنّ عائلة الهاشميين التي ينتمي إليها النبي، وعائلة بني سفيان قد واصلتا تنافسهما القديم بعد الإسلام. وقد تعقّدت هذه المنافسة أكثر بسبب تدخّل عامل جديد هو: النجاح السياسي والديني لمحمد.

ولا ريب في أن القرآن وتعاليم النبي محمد قد افتتحا أفقاً سياسياً جديداً ومستمراً. وقد خُلِعَ عليه التعالي الإلهي بواسطة الأفق الأخروي ومعنى مطلق الله. وهذا ما دعوته بالتجربة التأسيسية للمدنية، وذلك لأن التبشير الديني قد وجد في المدينة تجسيداته السياسية الأولى. وقد كان محمّد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي، وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخصّ الصراعات الناشبة واستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين «المؤمنين» و«الكفار». (وهذان المصطلحان الأخيران يقدّمان النموذج على المفردات الدينية والتيولوجية التي



تدل في الواقع على فئات اجتماعية معينة بدقة، وكانت معروفة آنذاك جيداً في شبه الجزيرة العربية).

والمسألة الأكثر صعوبة بالنسبة للتاريخ الحديث تتعلّق بتلك الصيرورة الاجتماعية الثقافية التي قادت الوعي الجماعي لتصور السلطة وممارستها في المجتمعات القبلية المجزَّأة، إلى تصوّر آخر يتجاوز القبلية، بل يتجاوز التاريخ لأنه يربط كل سلطة سياسية بذروة ما هو إلهي. والواقع أنّ كلتا النظرتين قد وجدتا معاً وتداخلتا وعَدَتْ إحداهما الأخرى زمناً طويلاً[90].

ومن الناحية الواقعية العملية نجد أنَّ الصراع على الهيمنة هو الذي تحكَّم باقتناص السلطة السياسية وممارستها. ولكن الخطاب اللاهوتي ـ القانوني قد تمدّد وتوسَّع حتى أصبح دائرة مستقلة ذاتياً، وذات قدرة كبيرة على خلع التقديس والتعالي على مؤسسات الدولة التي أقامها الأمويون في دمشق[91] (بين عامي 661 ـ 750م)، ثم العباسيون في بغداد (بين عامي 750 ـ 1258م). وقد قدمت هذه الدائرة اللاهوتية ـ القانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلع الشرعية والمشروعية. ونلاحظ اليوم أنَّ الحركات الإسلامية تستعيد هذه الترسانة من جديد لكي تصوغ شعاراتها التعبوية وتهاجم السلطات والأنظمة القائمة[92].

وفي نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي أنجزت النظريات الشيعية والسّنيّة عملها المفهومي والمصطلحي بخصوص السيادة والسلطة والعلاقة بينهما. وبدءاً من ذلك الوقت راحت هذه النظريات تُستَخدَم كركائز لرهانات الصراعات السياسية ـ الاجتماعية التي تواصلت منذ عام (632) أي بعد وفاة النبي مباشرة وحتى اليوم. وقد اعتمدت الشيعة موقفاً متطرفاً في ما يخصّ موضوع السيادة التي تخلع المشروعية على السلطة. يتمثل هذا الموقف في ما يلي:

إن سلالة النبي وأنسباءه الذين يرثون هيبته وهالته الروحية هم وحدهم القادرون على مواصلة تجسيد فعل الرضى والتعالي المتجلّيين في الوحي القرآني وتعاليم النبي، في التاريخ الأرضي. وكل خلفاء النبي يدعون بالإمام أو الأئمة. وهم معصومون ومسؤولون في هذه الدنيا عن سير كل البشر نحو النجاة الأبدية.

أما السنَّة فيعترفون بالأمر الواقع الناتج عن الانتصار العسكري للأمويين عام (661)



م. وقد اعترفوا بالسلطة القائمة وراحوا ينشرون الفكرة التي تقول إن «وجود حكم جائر خير من الفتنة داخل الأمّة». وعندما استولى الأمويون على السلطة راح قسم من المسلمين يعدّونهم ملوكاً لا خلفاء (أو نوّاباً للنبي). والواقع أنهم قد وصلوا إلى السلطة عن طريق القوة المسلَّحة لا عن طريق الأساليب الشرعية التي أدخلها النبي لأوّل مرة. أمّا الفئة المدعوة بالخوارج (أي الذين خرجوا للجهاد في سبيل الله) فقد التزموا بالفكرة القرآنية التي تقول «لا حكم إلّا لله». وقد اضطهدهم الأمويّون فلجأوا إلى أفريقيا الشمالية وأسّسوا مملكة طَاهَرْتْ التي تدعى اليوم تياريت في الجزائر. ونجد ممثلي هذه الحركة اليوم في منطقة المزاب بالجزائر وفي جربا بتونس وجبل النافوسة بليبيا وفي سلطنة عمان. وهم يدعون بالإباضيين.

لا نملك المكان الكافي هنا لكي نتحدّث بالتفصيل عن تلك المنافسة الطويلة والمعقدة التي دارت بين المذاهب كافة من أجل رهانات المشروعية وتنظيم العلاقة التمفصلية بين السلطة السياسية والسيادة الروحية العليا. الشيء المهم الذي ينبغي أن نحتفظ به في ذاكرتنا هنا هو أن الأدبيات اللاهوتية والدينية للفئات المتصارعة قد أنجزت عملاً ضخماً من التقديس والتعالي من خلال تلك الصراعات الحامية التي دارت بينها. فالصراعات الأكثر دنيوية (أي الأبعد ما تكون عن الدين)، والصراعات الأكثر عنفاً ومادية قد رُبِطَت برهانات دينية من أجل إبقاء فكرة الاستمرارية والإخلاص وخط الأرثوذكسية (أي الاستقامة) السائر على هدي النموذج التدشيني الأكبر والمفترض أنه محدَّد في القرآن وعمل النبي.

وعلى هذا النحو أصبح الخليفة في المفهوم السني، ثم بشكل أكثر الإمام في المفهوم الشيعي يمثلان حضوراً مقدّساً ويجسِّدان السيادة العليا والسلطة السياسية في آن معاً. وذلك لأن كليهما يسهران على التطبيق الصارم للشريعة التي قُدِّست هي الأخرى بدورها وخُلِعَت عليها صبغة التعالي من قبَل الفقهاء وبمعونة علم خاص طالما جرى الاهتمام به بدءاً من الشافعي هو: علم أصول الفقه. (الشافعي مات عام 820 م).

وعندما استولى الخميني على السلطة في إيران راح ينشِّط من جديد كل المتخيَّل الشيعي الخاص بسيادة الإمام وهيبته باعتباره يجسِّد الذروة اللّدنية العِليا للشرعية والمشروعية. وهذا الحدث يبرهن بحد ذاته على أنّ التصورات المشكِّلة للمتخيَّل



الإسلامي، عامةً، عن السيادة العليا والمشروعية قد بقيت كامنة وجاهزة دائماً للاستنفار والتنشيط. وهذا ما يفسِّر لنا أيضاً سرَّ الخطر الذي تهدِّد به الحركات الراهنة المدعوة إسلامية كل الأنظمة السياسية المعتبرة بأنها معلمنة أكثر مما يجب، وبالتالي فهي بعيدة عن المشروعية الإسلامية المرتبطة دائماً في المتخيَّل الإسلامي المشترك بنموذج المدنية الأكبر (أي بالتجربة التأسيسية للنبي).

لم يؤدِّ إلغاء أتاتورك الخلافة عام (1924) إلى إلغاء هذا المتخيَّل القوي والمستمر. هذا على الرغم من أن وظيفة الخليفة أو الإمام قد تعرّضت لتدهور كبير منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي على الأقل. فقد استولى الأمراء البويهيون (الذين لا علاقة لهم بعائلة النبي) على السلطة في بغداد منذ عام (945م)، وتركوا الخلافة تبقى شكلياً بصفتها ذروة الشرعية أو المشروعية. وقد راحت السلالات المختلفة التي حكمت مختلف البلدان الإسلامية منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تبحث عن الشرعية لدى جماعة العلماء (رجال الدين). وهذا ما فعله السلاطنة العثمانيون منذ القرن العاشر الميلادي (لاحظوا هنا الفرق القانوني الذي تدلّ عليه المصطلحات: الخليفة = الحبر الأعظم في المسيحية، الإمام = القائد ذو الهيبة اللدنية والوريث الروحي للنبي، السلطان = الماسك بزمام السلطة دون أن يتمتّع بالشروط والمجريات المطلوب توافرها في الخليفة أو الإمام).

نستنتج من كل ما سبق أنّ ذروة السيادة العليا تبقى مطلباً أساسياً في المتخيَّل الإسلامي المشترك. ولكن نجد من حيث الواقع التاريخي المحض أنّ السلطة (أو السلطان) كانت قد اقتنصت ومورست دائماً بواسطة القوة المسلّحة. ولذا نفهم سبب إحساس الأنظمة السياسية الناشئة في البلدان الإسلامية بعد عام (1950) بنقص في المشروعية، ما عدا النظام المغربي. وفي الجزيرة العربية نجد أن عائلة آل سعود كانت قد أقامت تحالفاً مع الحركة الدينية للوهابيين من أجل الحصول على المشروعية الإسلامية. ولا يزال العلماء من رجال الدين يحتلّون مكانة كبرى في مجال تسيير أمور السلطة الملكية.

وينبغي أن نسجّل هنا الملاحظة الأساسية التالية: لم تحصل أبداً في تاريخ البلدان الإسلامية قطيعة تشبه تلك القطيعة التي أحدثتها الثورة الفرنسية بين عامي (1789 - 1792). أقصد بذلك أنه لم يحصل فرض المتخيَّل العلماني والجمهوري بدلاً من



المتخيَّل الديني المسيحي الذي كان يتحكَّم حتى تلك اللحظة بذروة السيادة العليا والمشروعية[93].

وكان التداخل بين العامل الديني والعامل السياسي، أو بين سيادة المشروعية وسلطة الدولة في المسيحية تشبه الحالة التي فرضت نفسها في الإسلام. ونلاحظ اليوم أن الحالة الجديدة التي خلقتها الثورة الفرنسية هي الآن في طور الاتساع لكي تشمل العالم الإسلامي، ولكن بواسطة طرق غير مباشرة، مغطّاة دائماً بمرجعيات وصياغات وشعارات إسلامية من أجل طمأنة المخيال الديني وعدم صدمه. ولكن نجد أن الأطر الاجتماعية لهذا المتخيّل الإسلامي قد اتّسعت كثيراً منذ عام (1950) بسبب التزايد الديمغرافي الحاصل في كل المجتمعات الإسلامية. وهذا يفسر لنا السبب في أنّ النقاشات الجارية حول السيادة العليا والسلطة ملحّة بشكل حارق، ولكنها مزيَّفة تماماً ومُعرقَلَة بواسطة التواطؤ الإيديولوجي للأنظمة والدول الباحثة عن الشرعية، وبسبب وجود شرائح اجتماعية واسعة خارج دائرة السلطة. (أحيل القارئ في ما يخصّ هذه النقطة إلى دراساتي في كتاب «نقد العقل الإسلامي»، ثم في كتاب: «إسلام: دولة ومجتمع» (بالإنكليزية) منشورات كلوس فيردينان ومهدي مظفري، كيرزون، لندن، 1988، ص 53 - 74) Islam: State and Society, éd. Klaus Ferdinand et Mehdi Mozaffari.



السُّؤالُ السَّابع عَشر

ما هي الأشياء التي احتفظ بها الإسلام من ديني الوحي السابقين عليه: أي اليهودية ثم المسيحية؟ وما هي الأشياء التي احتفظ بها أيضاً من الأديان والأعراف السائدة قبله في شبه الجزيرة العربية؟

لنسجِّل، أوّلاً، الملاحظة التالية: هذا السؤال بالصيغة التي طُرح فيها غير ممكن التصوّر والورود، إلّا ضمن إطار المعرفة الخاصة بالتاريخ كما يكتبه المؤرخون المحدثون. فهو يعني ضمنياً إلقاء نظرة أفقية على الخط الزمني المتسلسل «لتطوّر» المجتمعات والثقافات. ونحن نعلم أنّ هذه النظرة الأفقية تتعارض مع النظرة التي أدخلها القرآن، وبشكل عام كل الوحي الذي جاءت به التوراة والأناجيل. أقصد بذلك النظرة العمودية التي تجعل كل الكائنات الموجودة وكل أحداث التاريخ الأرضي مرتبطة بالقرار الخلاق لله (كُن، فيكون). وينبغي أن نعلم أنَّ إطار إدراك الزمان والمكان في القرآن هو إطار أسطوري[94]. فالشعوب القديمة التي عصت الله مذكورة في القرآن ضمن منظور تاريخ النجاة، أي ضمن منظور المستقبل الأخروي الذي يتجاوز التسلسلية الزمنية المعروفة للأحداث الأرضية. وهكذا نجد أنّ الماضي العربي السابق على الإسلام قد حُطّ من قدره عموماً في القرآن وسُفِّه باسم ظلمات الجاهلية التي أزالها نور الإسلام. وقد حصل الشيء نفسه لماضي المجتمعات والشعوب الأخرى التي انتشر فيها الإسلام، فقد رمي في دائرة النسيان والإهمال نظراً لعلاقته بالوثنية.

بالطبع، فإن موقف الإسلام إزاء اليهودية والمسيحية مختلف. فاليهود والمسيحيون مُعَدّون بمثابة أهل الكتاب. فقد تلقّوا الوحي من خلال أنبياء معترف بهم ومبجّلين من أمثال إبراهيم وموسى. أمّا عيسى، ابن مريم، فله مكانة خاصة: إنه كلمة الله، ولكنه ليس ابن الله، ولم يُصلب بحسب القرآن. ولكي نفهم هذا التعريف لشخص المسيح، ينبغي علينا أن نعود إلى تلك المناقشات التيولوجية التي قسمت مسيحيي المشرق في القرنين الخامس والسادس للميلاد. فالعقيدة المسيحية الخاصة بالتثليث قد أخذت وقتاً



طويلاً قبل أن تفرض نفسها على هيئة الأرثوذكسية الكاثوليكية التي نعرفها الآن. والمناقشات الجارية حالياً بين المسلمين والمسيحيين لا تأخذ البُعد التاريخي للمشكلة في الاعتبار، فهؤلاء وأولئك يُسقطون على الماضي الأولي تلك العقائد التي بلورت في مرحلة لاحقة (أو متأخرة).

ينبغي أن نذكر هنا أنَّ القرآن الذي ظهر بعد التوراة والأناجيل من حيث الزمن يعترف بتلك اللحظتين من لحظات الوحي ويقدّم نفسه بصفته آخر تجليات الكتاب السماوي بين البشر (آخر الوحي). بالمقابل نجد أنّ يهود المدينة ومسيحيّيها قد رفضوا الاعتراف بمحمد كنبيّ، وهذا ما يفسّر لنا سبب القطيعة الحاصلة بين الطرفين حوالى نهاية الفترة المدنية. ونجد في القرآن آيات عديدة شديدة التسامح تجاه «بني إسرائيل» والمسيحيين. ولكن نجد في سورة التوبة، التي أوحيت عام (630م) بعد فتح مكة من قبل المؤمنين، الآية التالية التي استخدمت في ما بعد كأساس لتحديد المكانة القانونية لليهود والمسيحيين الذين أصبحوا ذميّين، أي محميّين. تقول الآية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ[1] عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (الآيتان: 29 ـ 30).

إن هاتين الآيتين من سورة التوبة، بل كلّ السورة تستحق تفسيراً تاريخياً وتيولوجياً طويلاً. فقد أشعلتا مماحكة جدالية لا نهاية لها ولا منفذ منها أو طائل من ورائها، لأن المتجادلين قد بقوا متمسّكين بمواقفهم العقائدية والإيمانية. وأنا أستشهد بهما هنا ليس من أجل تأجيج الصراعات والمماحكات من جديد، وإنما من أجل لفت الانتباه إلى الضرورة الملحّة للقيام بإعادة قراءة حديثة للنصوص المقدّسة. وينبغي على هذه القراءة الحديثة (أو الفسير الحديث) أن تأخذ في الاعتبار الظروف التاريخية السائدة، آنذاك، والصراعات العقائدية التي زاد من حدّتها تدخّل القرآن في بداية القرن السابع الميلادي.

ونلاحظ، عامةً، أنَّ التاريخ المقارن لأديان الكتاب لا يزال علماً غير مطروق

1. المقصود بالجزية ضريبة عن الرأس كانت تُدفع من قبل اليهود والمسيحيين في ظل حكم الخلافة.



ولا مدروس كثيراً. وكل شيء يحصل كما لو أنّ الباحثين يريدون تجنّب الوقوع من جديد في المماحكات الجدالية القروسطية. وكل بحث يشير إلى تاريخية النصوص المقدّسة يثير الاعتراضات والاحتجاجات الساخطة للمؤمنين[95]. ولكننا نعلم أنّ علم التاريخ الموضوعي والرصين والمنفتح هو وحده القادر على إضاءة تصريحات كتلك التصريحات المتضمّنة في الآية (30) من سورة التوبة.

يضاف إلى ذلك أنَّ التاريخ يُعلمنا أنّ الإسلام قد احتفظ بالكثير من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليه. فمثلاً شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجن، والتصورات الأسطورية المكوَّنة عن الشعوب القديمة، والكثير من القصص التربوية ذات العبرة، كل ذلك مرتبط بثقافات سابقة على الإسلام. ولكن القرآن يستولي من جديد على «أنقاض الخطاب الاجتماعي القديم هذا» من أجل بناء «قصر إيديولوجي»[96] جديد، كما تشهد على ذلك سورة أهل الكهف (أنظر بهذا الصدد دراستي لها في كتابي «قراءات في القرآن»). وبهذا المعنى نقول إن القرآن هو خطاب ذو بنية أسطورية. ولكن معنى الأسطورة هنا يطابق معنى كلمة القصص في القرآن، لا معناها الشائع في اللغة العربية: أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة. إنّ العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية (mythe) بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه التي لا تعوض لبناء المتخيَّل الديني. إني أنتهز هذه المناسبة للتأكيد على هذه النقطة لأن الكثير من قرّاء كتبي قد ارتكبوا خطأً فادحاً، إذ فهموا الأسطورة بمعنى الحكاية الأسطورية أو الخرافة التي لا أساس لها. وهذا ما يؤدّي بالطبع إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآنية[97].

إنّ استخدام القرآن لعناصر متفرّقة من المفاهيم والشعائر والعقائد والحكايات المعروفة لدى الثقافات السابقة عليه، لا ينبغي أن يعني البحث عن «التأثيرات» على الطريقة المتّبعة من قبل الفللوجيين التاريخويين. فهؤلاء الأخيرون يتمسَّكون بنظرية معروفة عن الأصالة أو الابتكارية الأدبية والعقائدية. وهذه النظرية تمنع عملياً عمل إعادة الخلق والإبداع لشيء جديد انطلاقاً من مواد متبعثرة مستمدة من التراثات السابقة[98]. أمّا الألسنيات الحديثة وعلم السيميائيات فيتحيان لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بكل نصّ يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمقتلعة من سياقها



النصّي السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة. ويمكننا بهذا الصّدد أن نبيِّن في كل قصة رواها القرآن كيف أنّ الخطاب السردي يفتتح تجربة جديدة للتألّه عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة.

وقد حاول المؤرِّخون الفللوجيون التقليل من أهمية القرآن وابتكاريته عن طريق الإلحاح على «استعاراته» من التوراة والأناجيل. وهكذا استخدموا المنهجية الفللوجية والتاريخوية من أجل خدمة هدف تبجيلي أو تبريري (يهودي، أو مسيحي). ونحن نعلم اليوم مدى خطأ هذه المنهجية من الناحية العلمية.

أريد الإشارة هنا إلى الجانب التعسّفي للمعرفة التاريخية[99] التي ترفض عن قصد أن تعترف بأساليب المعرفة الأسطورية وإسهاماتها. ومن هنا يتولّد الكثير من سوء التفاهمات بين المؤمنين الذين يسبحون داخل الإطار الأسطوري/ وبين «العقلانويين» الذين لا يعترفون إلّا بالزمكان المحدَّد كمياً والمتحقَّق منه عيانياً وتجريبياً. وتقدِّم لنا أطروحة طه حسين الشهيرة عن «الشعر الجاهلي» برهاناً ساطعاً على مدى الطلاق الحاصل بين كلا نمطي المعرفة هذين[100]. وحتى في يومنا هذا نجد أنَّ الصدامات العنيفة والاحتجاجات الهائجة الحاصلة بين «الإسلامويين» والمؤرخين[101] تعود إلى طريقة الإدراك المختلفة للواقع الاجتماعي والثقافي من قبل كلا الطرفين. ويُخشى أن تتفاقم هذه التناقضات والصدامات كلّما راحت المدرسة في البلدان الإسلامية تشيع التصورات الخرافية والمؤدلجة بشدة عن الماضي في أوساط السكان المتزايدين عددياً أكثر فأكثر. فالواقع أن العامل الديمغرافي المتسارع سوف يضاعف من شدة الأسطرة الخرافية للدين واستخدام التاريخ لغايات إيديولوجية محض[102].

وبهذا الخصوص ينبغي أن نلاحظ حصول تغيّر مهم أصاب الوعي الأسطوري ضمن السياق الإيديولوجي الحامي المعاصر. فنحن نعلم أنّ الإيديولوجيا تمارس دورها بواسطة الخلط بين المفاهيم والمصطلحات والمراحل التاريخية ومستويات الدلالة والمعنى، في الوقت الذي تزعم فيه امتلاك درجة العلمية العالية. أمّا الأسطورة فعلى العكس تحفّز على التفكير عن طريق تلخيص التجربة التاريخية لجماعة بشرية ما بواسطة التعابير والصيغ الرمزية والأمثال والحِكَم والأساليب السردية القصصية.

ونلاحظ داخل السياق الإسلامي المعاصر نوعاً من التدهور والانحطاط الذي



يصيب الأسطورة فيحوّلها إلى خرافة وإيديولوجيا. كما نلاحظ نوعاً من الهدر للرأسمال الرمزي الموروث عن الإسلام، ونوعاً من اختزال العلامة الفنية والمدهشة إلى مجرد إشارة ميكانيكية كما ذكرنا آنفاً. وبما أن خطاب علوم الإنسان والمجتمع لا يزال ضعيفاً جداً في اللغات الإسلامية المعروفة، وبما أنه لا يزال غير مطابق لحقيقة الأشياء، فإنه يبدو غير قادر على إيقاف الفوضى المعنوية التي تمتد باستمرار وتكتسح في طريقها كل شيء.



السُّؤالُ الثامن عَشر

كان الإسلام قد تلقَّى التراث الإغريقي ونقله إلى الغرب بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي. فهل هذا الانفتاح على فلسفة الإغريق وعلومهم عائد إلى الفضول المعرفي الذي كان يتمتّع به المسلم سابقاً، أم إلى وصية صريحة بذلك من قبل القرآن والنبي؟

إنها لحقيقة تاريخية أنّ الفلسفة والعلم الإغريقيين قد شهدا انتشاراً متزايداً بدءاً من القرن الثامن أو التاسع الميلادي. ولكن لا القرآن ولا النبي لم يحثّا على دراسة هذه المواد. على العكس نلاحظ أن الأوساط الدينية قد أبدت منذ القرن التاسع معارضة شديدة ضد انتشار العلوم العقلية المضادة للعلوم الدينية أو التقليدية. (علوم عقلية/ علوم دينية أو نقلية). وقد ثار ابن قتيبة (الذي مات عام 889 م) في كتابه الشهير أدب الكاتب ضد كل أولئك المهووسين بأرسطو[103].

إنَّ النجاح الذي لقيه الفكر الإغريقي في منطقة إيران ـ العراق، أولاً، ثم في الأندلس في ما بعد يعود إلى تجذُّره القديم جداً في منطقة الشرق الأوسط منذ فتوحات الإسكندر، ثم بفضل آباء الكنيسة بعد القرن الثالث للميلاد. وكانت اللغة السريانية هي لغة الحضارة قبل العربية، وخدمت كوسيلة للترجمة من الإغريقية. ثم راح المترجمون، ذوو الأصل المسيحي في معظمهم، يترجمون المؤلَّفات الإغريقية من السريانية إلى العربية. وفترة الترجمة الكبرى كانت في زمن الخليفة المأمون الذي حكم بين عامي (813 ـ 833 م) والذي أسَّس في بغداد دار الحكمة الشهيرة. وهكذا يمكن للدارس أن يتتبع مسار الفكر الطويل بدءاً من أثينا وحتى بغداد والري وقرطبة مروراً من حيث التتابع الزمني بالإسكندرية وإنطاكية والرُّها ثم جنديسابور في إيران.

لا نملك الوقت الكافي هنا لكي نسرد قصّة ذلك النقل، المعقّدة والمتعرِّجة. وإنما نكتفي بإحالة القارئ إلى الكتب المتخصّصة في الموضوع (أنظر مثلاً كتاب عبد الرحمن بدوي بالفرنسية: نقل الفلسفة الإغريقية إلى العالم العربي، منشورات جوزيف فران،



باريس 1968). سوف نركّز انتباهنا بالأحرى على العبرة والدرس المستخلص من تلك المغامرة الفكرية الكبرى التي أصابت مجمل الفضاء المتوسطي، ثم منطقة الغرب في العصور الوسطى، لكي تشمل بعدئذ العالم كله مع ظهور الاكتشافات الكبرى للفكر الحديث.

في الواقع، إنّ الفكر الإغريقي يمثّل ضمن التاريخ العام للفكر أحد سفحي التأمل والمعرفة في كل المجال الإغريقي ـ السامي. أمّا السفح الآخر، المنافس والمكمّل له ثم المعارض في آن معاً، فقد كان فكر الوحي والنبوة. وقد ابتدأت المجابهة بين موقفي الروح هذين أمام العالم والمعرفة بشكل مبكر جداً مع أقطاب من مثل فلافيوس جوزيف، وفيلون الإسكندراني، وبولس، والإنجيليين (أو المبشرين بالإنجيل)... وقد أحسّ يهود «الدياسبورة» أو المنفى بالحاجة لامتلاك ترجمة إغريقية لكتبهم المقدّسة. وراحت المسيحية البدائية تزيد من سرعة المرور من الثقافة الساميّة إلى الثقافة ذات التعبير اليوناني (من المعروف أن الثقافة الساميّة كانت تعبِّر عن نفسها باللغة العبرية والآرامية. والمسيح نفسه كان يبشِّر ويدعو باللغة الآرامية).

وهذا الانتقال أو المرور كان يمثّل طفرة عقلية أدَّت إلى نتائج وانعكاسات كبرى على التطورات اللاحقة للتيولوجيا المسيحية في نسختيها الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية البيزنطية. وفي هذه النقطة بالذات ينبغي أن نبحث عن سرّ القطيعة أو القطيعات بين المسيحية المصبوغة بالصبغة الهيلينية واللاتينية من جهة/ وبين الإسلام الذي بقي مغروساً ومتجذّراً في التربة الساميّة بواسطة اللغة العربية، لغة الوحي. وهناك مناظرة شهيرة جرت بين عالم المنطق متى بن يونس والنحوي أبي سعيد السيرافي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وهذه المناظرة تقدّم لنا فكرة عن الرهانات الفلسفية والمعنوية السيمانتية المرتبطة بتلك المجابهة بين الساحة العقلية للفكر الإغريقي/ وبين الرؤيا الروحية للفكر التوحيدي.

وهناك شبكة موضوعاتية دائمة ومستمرة نجدها لدى آباء الكنيسة، والأفلاطونيين الجدد، وشارحي أرسطو، والمتصوّفة المسلمين، والفلاسفة العرب واليهود في الفترة الكلاسيكية الممتدة حتى ابن رشد (مات عام 1198م)، والغزالي الذي مات عام (1111م) يبرهن بكل جلاء ووضوح، عن طريق أعماله ذات الصبغة الفلسفية



واللاهوتية والقانونية الفقهية والصوفية، على التداخل الحميم بين الجهاز المفهومي الفلسفي والإشكالية اللاهوتية والفقهية الإسلامية والحساسية الصوفية. وقد انتشر قبله نصّ شهير تحت اسم ألوهيات أرسطو (أو أثولوجيا أرسطوطاليس)، ولكنه في الواقع مزوَّر ولا علاقة له بأرسطو، وإنما هو مقاطع مقتطفة من تساعات أفلوطين. وبواسطة مفردات المعجم الأفلاطوني الجديد استطاعوا أن يقيموا جسراً بين الفلسفة الأرسطوطاليسية والفلسفة الأفلاطونية والفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي. وقد استطاع المسلمون أن يهضموا تعاليم أرسطو وأفلاطون في مجال الأخلاق والمنطق دون مقاومة كبرى. ولكن في ما يخصّ الميتافيزيقا فقد كانت المقاومة أشد عنفاً. فهناك ثلاث مسائل استمرت في إحداث الانقسام والفرقة بين الفلاسفة/ والمتكلمين، وهي: أبديَّة العالم، خلود الروح، السببية. وقد اشتهر الغزالي وابن رشد بمناظرة غنية وخصبة حول هذه الموضوعات الثلاثة.

لقد استنتج الباحثون من هذه المناظرة تصوّرين غير صحيحين عن مصير الفلسفة في المناخ الإسلامي. التصوّر الأول يقول، إن الغزالي قد وضع حداً لنجاح الفكر الإغريقي عن طريق فرضه للأرثوذكسية وتأمين انتصارها. وذلك لأن دَحْضَ مواقفه وآرائه من قِبَل ابن رشد لم يستمر ولم يشع بعد موت هذا الأخير[104]. وأمّا التصور الثاني فيقول، إنه بعد موت ابن رشد راح الفكر الفلسفي الإغريقي ذو الجوهر العقلاني يتابع تطوراً مزدهراً في الغرب، وأمّا في الشرق فقد انتصرت الفلسفة الإشراقية بعد ابن سينا (1037 م) والشهروردي (1234 م) وابن عربي (1240 م) (أنظر بهذا الصدد أعمال هنري كوربان عن الفلسفة الإيرانية).

إن هذين التصورين يستندان إلى قناعات ذات جوهر ديني، أكثر مما يستندان إلى التحريات التاريخية التي تجيِّش علم تاريخ الأفكار، وتاريخ أنظمة الفكر، والتاريخ الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي، والأنتربولوجيا الثقافية، في آنٍ معاً. ولكن من الصعب السيطرة على كل هذه العلوم دفعة واحدة من أجل القيام بالتحريات اللازمة واستكشاف حقيقة الأمر. ولهذا السبب نفهم أن عدداً قليلاً من الباحثين قد تجرّأوا حتى اليوم، أو عرفوا كيف يزاوجون بين العديد من المنهجيات والإشكاليات والمعارف المتنوعة جداً والتي يصعب السيطرة عليها.



وفي ما يخصّ مصير الفلسفة في أرض الإسلام بعد ابن رشد، ولكي نفهم الأمور جيداً، فإنه ينبغي أن ننخرط في تحقيق تاريخي مزدوج يقارن بين الشروط الاجتماعية لفشل ابن رشد في الجهة الإسلامية ونجاحه في الجهة الغربية المسيحية (أو نجاح ما دعي بالرشدية اللاتينية - L'Averroïsme latin).

إنّ تهميش الفلسفة ثم نسيانها كلّياً في الإسلام ليس إلّا جانباً من جوانب التاريخ العام للساحة الثقافية للفكر الإسلامي، وبشكل أخصّ لما يُدعى بمصطلح الاجتهاد لدى الفقهاء المتكلمين. فنحن نعلم أنّ الاجتهاد يعني استنباط الأحكام بمعونة تقنيات التفسير المطبقة على القرآن والحديث. وقد أخذ الاجتهاد في التقلّص والضيق بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي لكي يحلّ محلّه التقليد: أي إعادة إنتاج أو تكرار الحلول النموذجية التي قدَّمها مؤسسو المذاهب من الفقهاء الكبار. وهنا، أيضاً، ينبغي أن ندرس العوامل الاجتماعية والإيديولوجية والثقافية التي أدّت بسرعة إلى انتصار التكرار «الأرثوذكسي» للتعاليم المورَّثة من قبل المذاهب المتنافسة: لا يمكن لتاريخ الفكر أن ينفصل عن التاريخ الاجتماعي كما بيَّنت ذلك في كتابي: الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري. ولكن لسوء الحظ لا يزال الكثير من المستعربين (أي المستشرقين) سجيني الإطار المثالي لتاريخ الأفكار.

وكذلك ينبغي أن ندرس الفلسفة الإشراقية ضمن المنظور نفسه: أقصد منظور علم الاجتماع التاريخي. ولكنها تجبرنا، بالإضافة إلى ذلك، أن نأخذ في الاعتبار بُعداً آخر لا يزال مجهولاً من قِبَل المستعربين والاختصاصيين بالإسلاميات. أريد أن أتحدّث هنا عن علم النفس التاريخي[105] الذي يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطوّر العقلاني والمتخيَّل، وللتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية والبنى النفسية، والقوى النفسية العميقة والمتخيَّل الاجتماعي... إنَّ كل هذه الأشياء تمثِّل جوانب من الحقيقة العقلية التي لا نعرف إلّا بالكاد تسميتها بشكل صحيح. ولا يزال المؤرِّخون يقلّصونها حتى الآن إلى مجرّد متضادات زهيدة وخادعة من مثل الباطنية/ الظاهرية، أو المعنى الباطن/ والمعنى الظاهر. وتحت هذين المصطلحين التقنيين (باطن/ ظاهر) نجد الكتب المدرسية المتداولة تنقل المناقشات الأكثر خصوبة، والأكثر تعقيداً، والأكثر إثارة للذهن في



الفكر الإسلامي كلّه. ولكنهم لكي يزيدوا من إفقار هذه المناقشات وتجويفها فإنهم يحافظون على الإطار البدعوي الذي يضع الإسماعيليين الموصوفين بالباطنية/ في مواجهة السّنيّين الموصوفين بالحرفيين أو المرتبطين بالمعنى الظاهر. ونلاحظ حتى هذا اليوم أنّ فكر ابن حزم (الذي مات عام 1064م) لا يزال غير معروف أو مدروس إلّا قليلاً جداً، هذا على الرغم من أهمية الدراسة التي خصَّصها له روجيه أرنالديز وصدرت لدى جوزيف فران عام (1956 م) بعنوان: النحو والتيولوجيا لدى ابن حزم القرطبي (Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordone).

وكلّنا يعلم مدى ذكاء فكر ابن حزم ومدى حدّته القاطعة وجرأته وحداثته.

وينبغي أن نبحث عن سبب هذا النسيان أو شبه النسيان لمفكِّر من هذا النوع في معارضة الفقهاء المالكيين له، لأنهم رأوا فيه منافساً ذهب بعيداً جداً، وأكثر مما يجب في خط الاستكشاف اللغوي لمفهوم المعنى الظاهر من أجل تشكيل علم تيولوجيا وعلم قانون مختلفين عن ذينك اللّذين فرضتهما «الأرثوذكسية».

إن هذه الملحوظات السريعة جداً تهدف فقط إلى لفت انتباه القارئ إلى الضرورة الأساسية التالية: على الفكر الإسلامي المعاصر[106] أن يعيد قراءة كل الأعمال الكلاسيكية الكبرى بواسطة المنهجية التعددية والإشكاليات المنفتحة. ولا يزال الموقف الفلسفي ضعيفاً جداً في المجال الإسلامي والعربي. وهو أبعد ما يكون عن امتلاك المكانة التي كان يحتلها بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلاديين (أي أثناء العصر الكلاسيكي وازدهار الحضارة العربية ـ الإسلامية). ولكنّنا نعلم أنه الآن ضروري جداً من أجل تجاوز الإيديولوجيات المدمِّرة[107] التي تسدّ المنافذ أكثر فأكثر وتقف في وجه كل محاولات التجديد والإبداع.

وهناك نقص خطير أيضاً ينبغي أن نشير إليه بخصوص الفلسفة التي نمت وتطورت في أرض الإسلام في العصور الوسطى. فبالإضافة إلى الاستبعاد والطمس الذي لحق بها من الناحية الإسلامية، راحت تُمنَى بالتجاهل والإهمال من قبل الغرب ومناهج تعليم الفلسفة فيه منذ وقت طويل وحتى اليوم[108]. نقول ذلك والجميع يعلم أنَّ الكثير من المؤلفات الفلسفية والعلمية كانت قد تُرجمت في العصور الوسطى من العربية إلى اللاتينية. والنزعة العقلانية التي سادت في جامعتي أكسفورد والسوربون، آنهذاك،



بالإضافة إلى الأفكار العلمية البحتة مدينة جداً للإسهام العربي في تاريخ العلوم والفلسفة. هكذا نجد أنّ العصر الوسيط العربي والإسلامي يعاني من الرفض والاحتقار بشكل أكبر وأشدّ تفاقماً ممّا عانى منه العصر الوسيط اللاتيني ـ المسيحي، وذلك منذ أن كانت قد حصلت القطيعة بين الفلسفة والتيولوجيا[109] في الغرب في القرن السادس عشر. ثم تفاقمت هذه القطيعة أكثر من قبل الثورة الفرنسية التي فرضت في كل بلدان الغرب متخيَّلاً علمانياً لامبالياً بالرؤيا التيولوجية أو اللاهوتية المركزية إن لم يكن مضاداً لها تماماً. ثم جاء القرن التاسع عشر الوضعي والإمبريالي ورسَّخ هذا الرفض الاحتقاري عندما صنَّف الإسلام في خانة الأديان المتخلّفة، بل حتى البدائية (أنظر بهذا الصدد عمل المبشِّرين المسيحيين في البلدان الإسلامية والعربية المستعمرة). ولا تزال أقسام الفلسفة في كل جامعات الغرب حتى اليوم ترفض تخصيص أي مكان للمرحلة العربية ـ الإسلامية ضمن التاريخ العام للفلسفة. ويتركون هذه المهمة للمستعربين، أقصد مهمة الإثارة الموجزة لذكر بعض المؤلفين والمفكرين في العصر الكلاسيكي. ولكن المستعربين ينقصهم التكوين الفلسفي الفعلي... وبما أني مدرّس في السوربون منذ عام (1961) فإني أستطيع أن أشهد على لامبالاة زملائي الفلاسفة تجاه تدريس الفلسفة العربية، مثلهم في ذلك مثل مؤرّخي الأديان الذين بقوا لامبالين بدراسة الإسلام كحالة من جملة حالات أخرى[110].

في الواقع، يوجد هنا نزاع قديم، لاهوتي وإيديولوجي، بين الإسلام والغرب. وهذا النزاع يشكل فصلاً كبيراً من فصول علم النفس التاريخي. وقد ابتدأ نورمان دانييل بكتابته في كتابه: «الإسلام والغرب: صنع صورة ما»:

(Islam and the West: the making of an Image) éd: Edinbourg 1260.

كان فيرنان بروديل قد افتتح بكل ألمعية واقتدار المنظور الحديث لتاريخ عَالَم البحر الأبيض المتوسط. ولكن هذا المنظور لا يزال أبعد من أن يفرض نفسه سواء في الجهة الغربية أو في الجهة الإسلامية. فنحن نعلم إلى أي حدّ ما انفكت فيه الصراعات السياسية وحروب الأديان تقسّم الشعوب القاطنة على ضفاف هذا البحر وتمزّقها. ولا أستطيع بهذا الصدد إلّا أن آمل بحلّ مشكلة الصراع العربي ـ الإسرائيلي قريباً بشكل جيّد ونهائي. فكم من المشاريع الكبيرة عرقل هذا الصراع، وكم من المبادرات والتطورات



خنق! وإذا ما جرى حله يوماً ما فسوف يفسح المجال لإمكانية إعادة توحيد هذا الفضاء الثقافي الكبير الذي بُعثر وجُزِّئ اصطناعياً.

إن إعادة التوحيد التي استهدفها هنا تتمثّل في القيام بردّ فعل ضد قطيعتين كبريين، زاد من تفاقمهما وحدتهما المشروطية الجغرافية ـ السياسية المفروضة من قبل التنافس الكائن بين قوتين عظميين متقابلتين على شاطئي المتوسط. أقصد بالقطيعة الأولى تلك التي فصلت الفكر الإسلامي «الأرثوذكسي» عن الموقف الفلسفي، أو بالأحرى أنّ الأول فصل نفسه عن الثاني قطيعاً. وأمّا القطيعة الثانية التي أشير إليها فتخصّ قطيعة الفكر الغربي مع الفكر الديني في أصوله الساميّة. وجمع هاتين القطيعتين إحداهما إلى الأخرى يفسِّر لنا لماذا أنّ ما ندعوه اليوم «بالإسلام» و «الغرب» يتضادان ويتناحران بصفتهما قطبين متقابلين للمعرفة والحضارة. هذا في حين أنهما ينتميان، كلاهما، إلى نفس القاعدة الفلسفية ـ الدينية. إن إعادة اكتشاف هذه القاعدة المشتركة تاريخياً سوف تتيح لنا أن نستعيد بطريقة نقدية وبفهم أفضل كل المشاكل المطموسة والمستبعدة على مدار التاريخ بسبب عنف الصراعات وتهييج كلا المتخيّلين الجماعيين. وهذا في ما يبدو لي الرهان الذي يمكن أن نعلّقه على كتابة تاريخ كلّي وشامل للفلسفة وأديان الكتاب في المجال الغربي الموحَّد كله. ولكن ذلك يستدعي تغييراً جذرياً وعميقاً لبرامج التعليم في الجامعات والمدارس والثانويات.



السُّؤالُ التاسِع عَشر

الإسلام، العلوم، الفلسفة: ما هي الروابط الموجودة بين هذه الأنظمة الثلاثة من الفعالية العقلية والثقافية؟

كنت قد قدّمت بداية الجواب عن هذا السؤال الذي يعدّ امتداداً للسابق، ولكنه يشير بشكل أكثر وضوحاً وصراحة للعلوم بالمعنى الذي ندعوه اليوم «بالدقيقة» أو «الصلبة».

في الواقع، إن العلوم لم تكن مفصولة عن الفلسفة لا عند الإغريق ولا عند العرب في العصور الوسطى. فالفيزيقا لدى أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزيقا. وكذلك الأمر في ما يخصّ الطبّ منذ أبوقريط وخصوصاً جالينوس (المعروف كثيراً من قبل العرب). فالطب كان يمثّل جزءاً لا يتجزّأ من الفلسفة، كما يشهد على ذلك كتاب ابن سينا الكبير (كتاب الشفاء). ونحن نعلم أنّ الطب يشتمل شيئاً فشيئاً على كل العلوم الطبيعية بما فيها علم الفلك. أمّا علم الخيمياء فقد شهد ازدهاراً كبيراً عن طريق ارتباطه بالفلسفة (أنظر بهذا الصدد أعمال جابر بن حيان).

ولا يبدو أنّ البحث العلمي قد عانى من عراقيل دينية في المجال الإسلامي. فالقرآن يحث المؤمنين بإلحاح على «النظر» في العوالم المخلوقة من أجل يقيسوا مدى عظمة الله وجبروته. فالمعرفة العلمية بالطبيعة والكواكب والسماوات والأرض والحيوان والنبات لا تفعل إلّا أن تزيد من إيمان المسلم وتقويه. كما أنها تضيء له الإشارات الرمزية والعلامات الواردة في القرآن. ويوجد في الثقافة العربية الإسلامية أدبيات كاملة عن عجائب المخلوقات. وهي تقع على منتصف الطريق بين الملاحظة العلمية وبين التأمّل الديني بنعم الله وجبروته (أنظر بهذا الصدد عجائب المخلوقات للقزويني).

أمّا الرياضيات (من جبر وهندسة وعلم مثلّثات وحساب)، ثم علم الفلك، والنبات، والأقراباذين أي الصيدلة، والحيوان، والجغرافيا، والفِراسة، وعلم الجسد النفسي فقد شهدت لدى العرب نمواً وازدهاراً راح الغرب اللاتيني المسيحي يستفيد منه بدءاً من



القرن الثاني عشر الميلادي. والتفسير نفسه الذي أوردناه بخصوص توقّف الفلسفة يمكن إيراده هنا. فتوقف هذه الحركة الكبرى من المعرفة العلمية عائد ليس إلى سلطة الضبط والهيمنة اللاهوتية كما هي عليه الحال بالنسبة للسلطة العقائدية المسيحية، بل هو عائد إلى التغيُّر الذي أصاب الأُطر السياسية والاجتماعية للمعرفة في مجمل العالم الإسلامي بدءاً من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي[111].

ينبغي ألّا ننسى، بهذا الصدد، أنّ الثقافة العربية ـ الإسلامية التي ازدهرت داخل إطار الإمبراطورية الأموية ثم العباسية كانت مرتبطة بالحياة الحضرية (حياة المدن). فنشاط العلماء كان يتمركز في العواصم الكبرى كدمشق، وبغداد، وأصفهان، والقاهرة، وحلب، والقيروان، وفاس، وقرطبة. وكان يتمّ في ظلّ البلاطات الكبرى للملوك والأمراء. وما دامت الإمبراطورية تتمتع بقوة سياسية وسيطرة على التجارة، فإن البورجوازية التجارية استطاعت المحافظة على مستوى العرض والطلب في ما يخصّ المعرفة والثقافة. ولكن بدءاً من القرن الحادي عشر راحت الأخطار تحدق بحياة المدن وتهددها، هذه المدن التي كانت قد ضعفت سابقاً بسبب الصراع مع المحيط البدوي أو الريفي غير المسيطر عليه جيداً. وبالتالي، فإن البحث العلمي راح يتراجع شيئاً فشيئاً لكي يترك الساحة خالية للخطاب التعبوي والتجييشي لإيديولوجيا الكفاح[112]. فلكي يقاوموا عملية استرجاع إسبانيا والحملات الصليبية على فلسطين وهجمة العشائر التركية والمغولية على منطقة إيران ـ العراق لزم عليهم أن يتجمعوا حول إسلام أرثوذكسي ودوغمائي صارم، ولكنه فعّال إيديولوجياً (من حيث التعبئة والتجييش). وعندئذ ابتدأت تنتشر التعاليم المدرسية المكرورة (أي السكولاستيكية) في الزوايا. كما ابتدأ الدين الشعبي ينتشر في الأرياف تحت إشراف «المرابطين» أو الأولياء والصالحين المحليّين. وقد راحت هذه المتغيِّرات الاجتماعية والإيديولوجية تعدِّل جذرياً من شروط الفعالية العلمية والفكرية. ولم ينفك هذا التوجّه يتفاقم في ما بعد ضمن خط التقلُّص العقلي وضيق الآفاق، ثم ضمن خط التشدُّد والتزمّت السكولاستيكي منذ ذلك الوقت وحتى القرن التاسع عشر. وعندئذ ظهرت الحركة السلفية (الإصلاحية) كردّ فعل على الضغط الاستعماري. ولكن في ذلك الوقت (أي حوالى عام 1830م) كانت القطيعة التاريخية للمسلمين مع التراث العلمي والثقافي



للفترة المبدعة والمنتجة من تاريخهم قد حصلت وترسَّخت تماماً.

ولهذا السبب بالذات وجدنا الإصلاحيين من أتباع الحركة السلفية ينشرون رؤيا أسطورية خرافية عن الإسلام الأولي والحضارة الكلاسيكية التي أثارها وألهمها. وراحت الأسطورة الخرافية والنزعة الرومانطيقية والحنين للمجد الضائع لا تترك أي مكان للبحث العلمي والنقدي البنَّاء. ثم جاءت الإيديولوجيا القومية في القرن العشرين لكي تقود نضالات التحرر الوطني. ولم تفعل إلّا أن زادت من حدّة القطيعة المعنوية مع التراث المبدع، في الوقت الذي راحت فيه تدّعي الانتساب إلى الماضي المجيد خصوصاً على الصعيد العلمي. وفي العصر المدعو ليبراليّاً للنهضة (أي بين عامي 1850 - 1940م) حصلت بعض الطبعات للنصوص العربية القديمة وبعض التنقيبات العلمية بتأثير من الاستشراق وبعض العلماء المسلمين الذين أُتيح لهم أن يتدرَّبوا على المنهجيات الفللوجية والتاريخية. ولكن هذا العمل بقي غير كافٍ.

وقد ظلّ تاريخ العلوم بشكل خاص المجال الأقل اكتشافاً ودِراسة من كل جوانب التراث حتى يومنا هذا. ونلاحظ اليوم في فرنسا أنّ رشدي راشد يقوم بجهود كبيرة لكي يسحب إلى دائرة الضوء ومن غمرة النسيان بعض الأسماء الكبرى للعلم العربي. ومما يؤسف له أنه لا توجد أقسام لتدريس هذا الاختصاص في الجامعات الأوروبية.



السُؤالُ العشْرون

ما المكانة التي تحتلّها الصوفية كحركة عقائدية وأسلوب حياة دينية في الإسلام؟ وهل الصوفية متولّدة عن الباطنية أم عن الظاهرية بحسب التفريق الذي أثرتَه بينهما آنفاً؟

هذا السؤال صحيح ومشروع. فلا يمكن أن نتكلّم عن الإسلام دون أن نخصّص فصلاً كاملاً للتيار التّقي المتزهّد المدعوّ في الإسلام بالصوفي. وهو تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به، كما يمتلك خطابه المتميز ونظرياته المتفردة. وفي الوقت ذاته يتمتّع هذا التيار بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر والاحتفالات الفردية والجماعية من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية.

ينبغي أن نلاحظ، أوّلاً، أن التجربة الصوفية موجودة في كل الأديان، وليست بالتالي حكراً على الإسلام وحده. وقد تمتّعت هذه التجربة، من الناحية التاريخية، باستمرارية وتواصلية تدعو للإعجاب. هذا في حين أن الأنماط الأخرى للتعبير الديني (كعلم الكلام، والفقه، والتفسير، وفن العمارة، والمؤسسات) قد شهدت متغيرات أكثر سرعة.

إن التصوّف، في مقصده النهائي والأعمق، يمثّل، أوّلاً، التجربة المعيشة نتيجة اللقاء الحميم والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي (أي اللانهائي والمطلق المرتبط بالألوهة بالنسبة لمجمل الأديان). وهذه التجربة محلّلة وموضّحة بواسطة محاسبة الضمير وعودة الصوفي على ذاته. والتجربة التي تحظى بالتأمّل على هذا النحو (بالمعنى الحرفي لكلمة تأمّل)، ثم توضع كتابة تغذي المريد الذي ينخرط في السلوك الصوفي تحت إمرة شيخ ما.

والتأمّل الصوفي هو تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤدّيها الجماعة. وهو معيش بصفته هبة مجانية لله، ويرد عليه الصوفي بهبة العشق والمحبة.



قيل إن الإسلام يحبِّذ التواصل المباشر بين المؤمن وربه، بدون وساطة الكهنة (كما هي عليه الحال في المسيحية). ولكنّ الصوفيين يذهبون في هذا الخط أبعد بكثير إذا ما قسناهم بموقف الأرثوذكسية الفقهية ـ القانونية. إنهم يذهبون بعيداً في الانفصال الشعائري[113] عن الأمة، وخصوصاً عندما يتوصّلون إلى مرتبة الوحدة مع الله. ومن المعروف أنّ الصوفي الكبير الحلاج قد أعدم بعد تعذيبه عام (922م)، وكان قد لفظ العبارة الشهيرة: أنا الحق. وعندئذ اصطدم بسوء تفاهم وفهم الحرفيين الظاهريين له، أقصد أتباع الشعائر والطقوس، الذين لا يستطيعون القبول بأن تتَّحد الأنا البشرية إلى مثل هذا الحد بالأنا الإلهية المتعالية. كان الحلاج يقول بما معناه: «نحن روحان في جسد واحد» ولذلك اتّهموه بالحلول. وقد كتب لويس ماسينيون، العالم باللهجات والشطحات يقول: «لقد بذل الحلاج كلّ جهده لمطابقة العقيدة مع الفلسفة الإغريقية، وذلك ارتكازاً على قواعد التجريب الصوفي. وكان بذلك رائداً وسابقاً للغزالي».

وهذا الحكم يبيّن لنا مدى غنى وأصالة الحركة الصوفية في القرنين الثاني والثالث الهجري/ الثامن والتاسع الميلادي. وكان ذلك في وقت وفي مجتمع تتلاقح فيه وتتقاطع عدة تراثات ثقافية وعدة تيارات فكرية تنشطها الجماعات العرقية ـ الثقافية ذات الأصول المتنوعة (الموالي). وكان يمكن للفيلسوف أن يعيش التجربة الصوفية أو النسكية الزهدية، كما كان يمكن للصوفي أن ينفتح على الفلسفة. وكذلك الأمر، كان بإمكان الفقيه والمتكلّم أن يهتم بالفلسفة والتصوف معاً. وكان يمكن لسريان الأفكار الضخم هذا، ولتبادل الخبرات الخصب هذا أن يحصل في المدن الكوسموبوليتية الكبرى كبغداد، والبصرة، والري، ومكة (بسبب الحج)، والقاهرة[114]...

وقد راح الصوفيون في مرحلة البداية والتشكّل يعلّقون الوعي بالزمن وعالم الأشياء (أي يوقفونه) لكي يتوصلوا إلى وحدة الوجود التي تميز بها الصوفي الكبير ابن عربي (1240م). وفي الوقت ذاته كانت لهم ميزة البقاء منغرسين بقوة داخل الساحة الثقافية والفكرية لزمنهم. ولهذا السبب وصفوا تجربتهم بأسلوب مؤثر وحذاقة في التحليل تفرض أعمالهم حتى يومنا هذا على الباحثين في علم النفس الديني، كما على ممارسي الخط الصوفي. سوف أذكر من بينهم هنا الأسماء التالية: الحسن البصري (772 م)، والمحاسبي (857 م)، والبسطامي (874 م)، والجنيد (910 م)، إلخ...



هناك بالطبع جانب اجتماعي وسياسي للحركة الصوفية، ولا ينبغي إهماله إذا ما أردنا أن نفهم التوترات والصراعات التي أثارها رواد كبار من أمثال الحلّاج. بالطبع، فإن الزبائن الأقرب للصوفيين هم أولئك الناس المرتبطون بالأوساط الحضرية المسحوقة، وبالفئات الاجتماعية المهمَّشة، وبكل أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة (كالتجار، وملَّاك الأراضي، و«المثقفين» المرتبطين بممارسة السلطة أو المحميّين من قبل الأمراء ونصيريي الأدباء). وقد تطوّرت العلاقة بين الصوفية والطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي باتجاه ربط الصوفية بالطبقات الخَطِرة أو المعارضة (كجماعة الفتوّة، والعيّارين). ثم تطوّرت في ما بعد بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر نحو الارتباط بالمرابطين، أو الأولياء الصالحين المحلّيين، وبالسكان القرويين والجبليّين الذين أصبحوا خارج نطاق السلطة المركزية في المغرب الكبير في نهاية دولة بني مرين. وعندئذ أصبحت الصوفية حركة إخوانية متنوعة جداً، وشهدت المنافسات بين القبائل والعشائر التي راحت تعبِّر عن نفسها بطقوس واحتفالات مختلفة تميز كل إخوانية أو طريقة عن بقية الطرق الأخرى. وقد راحت الطرق الصوفية تجهد في محاولة اكتساب الرفعة والشأن والمكانة السياسية والأنصار عن طريق إرسال المبشّرين المرابطين إلى كل أنحاء العالم الإسلامي بعد تدريبهم مسبقاً في زاوية صوفية مرتبطة بشيخ مؤسِّس. ومن المعروف أن البركة تفعل المعجزات في كل مكان من أجل كسب ثقة السكان، وهؤلاء السكان ذوو سذاجة كبيرة بسبب الأمية المنتشرة في صفوفهم، وبسبب غربتهم في الغالب عن اللغة العربية، كالبربر في المغرب الكبير مثلاً، أو الأفارقة في جنوب الصحارى... ولكنّ الأميّين من الناطقين بالعربية يعانون من الظاهرة نفسها.

وهذا الإسلام المرابطي الذي تهيمن عليه عبادة الأولياء الصالحين والبثُّ المستمر للتقديس هو الذي اكتشفه الغرب الفاتح والوضعي لأوّل مرة في القرن التاسع عشر[115]، وفي كل البلدان الإسلامية (بداية فترة الاستعمار). وكلّنا يعرف تلك التفسيرات وسوء التفاهمات الناتجة عن ذلك، والتي لا تزال تغذّي، حتى اليوم، المتخيَّل الغربي عن الإسلام (أي التصور الغربي الخيالي عن الإسلام).

وضمن السياق الحالي للمجتمعات الإسلامية، فمن الصعب أن نقدِّر بالضبط حجم



وأهمية ما لا نزال ندعوه، خطأً، بالصوفية. فالصوفية مثلها في ذلك مثل الدين في مجمله مرتبطة بالنظام الثقافي والسياسي الذي تتجلّى داخله. وحركة الأدلجة الضخمة التي تُصيب الإسلام والمشار إليها آنفاً قد لحقت بالصوفية أيضاً. نقول ذلك وخصوصاً أنّ الدول القومية الناشئة بعد الاستقلال حذرة من انبعاث الظاهرة المرابطية. وبالتالي فهي تراقب باهتمام كل أماكن الطرق الصوفية والأوساط التي تعبّر عنها. ويمكن لهذه الطرق في بعض الحالات (كما هو حاصل في السنغال) أن تصبح نقاط ارتكاز وقنوات لنشر سلطة الدولة مقابل حصولها على بعض الامتيازات. ولهذا السبب نجد أنّ التحرّيات الميدانية والسوسيولوجية التي تتيح لنا توضيح الروابط أو الصراعات بين الإسلام الصوفي والحركات الإسلاموية المسيَّسة تبدو صعبة، إن لم تكن مستحيلة. فالأوساط «الصوفية» لا تقبل بمثل هذه الدراسات العملية الجارية على أرض الواقع، أو لا تفتح أبوابها لها بسهولة، وذلك أنها تمثِّل الإسلام الصامت والحذر. هذا، على الرغم من أننا كنّا نتمنّى لو نستطيع الدخول إليها لمعرفة روحانيتها ومدى علاقتها بالهموم الثقافية للحركة الصوفية الكلاسيكية. وعلى أية حال، فيمكننا أن نقدّم هنا الملاحظة التالية: إن السياسيين يخطئون أن يركّزوا كل انتباههم على الإسلام النضالي الذي يثير الكثير من الضجة حوله في وضح النهار. فهناك تجليّات أخرى للإسلام، وهي تستحق أن تدرس وتفحص عن كثب، وربما ينبغي أن نساعدها لكي تُعرف من قبل الجمهور العام.

نلاحظ اليوم أنَّ الكثير من الغربيين يعتنقون الإسلام بواسطة الصوفية، أو ما يقدّم لهم بمثابة الصوفية. وهذه ظاهرة نفسية وثقافية معقدة تستحق أن تدرس على ضوء ملل بعضهم من المجتمع الغربي الذي يعتبرونه بارداً، عقلانوياً، مادياً، لا مثل أعلى له. ونلاحظ هنا الكثير من الأوهام والأخطاء والأحكام السريعة وسوء التفاهمات من كلا الطرفين. والملاحظة نفسها تنطبق، أيضاً، على الأوساط الأوروبية المهووسة بأديان الهند، ثم بشكل عام على تزايد عدد الطوائف في بلدان الغرب. وكل هذه الظواهر تبيّن لنا مدى فشل الفكر العلمي المعاصر والسلطات السياسية في فهم الحركات الدينية وفي السيطرة عليها وتخصيص حيِّز ملائم لكي تعبّر فيه عن نفسها فلا تخرج عن الخط وتحدث الأضرار كما هو حاصل الآن. وتكتفي السلطات في أوروبا والغرب



كلّه بتهميش «الطوائف» والتنديد بالانحرافات الدينية والثقافية. ولكنها لا تفطن إلى ضرورة طرح مسألة البُعد الروحي وأهميته في الوجود البشري بشكل جدّي، وبأسلوب جديد. فهذا البعد موجود وينبغي طرحه من خلال التجارب العديدة التي يقدّمها لنا تاريخ الأديان. والإسلام المعاصر ليس في موقع أفضل بهذا الخصوص. فإذا كنّا لا نزال نجد صيغاً «روحانية» في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فإنَّ ذلك عائد إلى ديمومة البنى الاجتماعية التقليدية واقتصاد القناعة والحد الأدنى من المعاش حيث يتجسَّد الدين التقليدي، أكثر مما هو عائد إلى قدرة الإسلام على تبيان مقاومة أكثر فعالية للقطيعة التي يحدثها الاقتصاد الحديث والحضارة الصناعية. فلا يوجد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة أي إنتاج تيولوجي أو صوفي مساوٍ لذلك الذي نفخ الحيوية في الإسلام الكلاسيكي وأغناه. ولهذا السبب فهم يستخدمون المؤلفات القديمة في الظروف الحالية. وإذا كانت التجارب الصوفية المبلورة والمعلّمة من قبل القدماء تجذب الأتباع في مجتمعاتنا الحديثة التي شهدت انقلابات عديدة على مختلف أصعدة الوجود، فإن ذلك برهان على أنّ هذه المجتمعات الحديثة قادرة على توليد ظاهرة الهامشية الثقافية والنفسية. لا ريب في أن التجارب والشهادات القديمة تحتوي على طموح نحو التعالي، وهذا الطموح يخترق كل المجالات الاجتماعية والثقافية. ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً إن علاقتنا بالألوهة (أو بالإلهي) لم يعد ممكناً أن تستند اليوم إلى الرأسمال الرمزي القديم، ومعنى العجيب المدهش، والمناخ الأسطوري السابق، والمقدرة على الافتتان والسحر. فكل هذه الأشياء انتهت أو دُمِّرت ليس فقط من قِبَل محيطنا المشكّل من الباطون والإسمنت المسلّح والمعامل والمساكن الشعبية، وإنّما المشكّل بشكل أعمق من قبل الأسطورة ذات الأصل العلماني والجمهوري التي حلّت في مجتمعاتنا محلّ الأديان التقليدية.

إني أعرف جيداً أنّ الحركات الحالية المدعوة إسلامية أو إسلاموية تناضل ضد هذه الأسطورة الناتجة عن الثورتين الإنكليزية والأمريكية، ثمّ بشكل أخص الثورة الفرنسية. وكلها حصلت طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن هياكل الدولة ونظام الإنتاج والتبادلات التجارية والانحلال العام والثقافة التكنولوجية وتدمير البيئة السيميائية وتبذير الرأسمال الرمزي التقليدي والخيبة العامة ونزع القدسية وتدمير البيئة



السيميائية وتبذير الرأسمال الرمزي التقليدي والخيبة العامة ونزع القدسية والهيبة عن الزمان والمكان... أقصد بذلك أنّ كلّ ما يشكّل الأسس الأولية لحساسيتنا والإطار المسبق لتصوراتنا متفرع عن أسطورة ذات أصل علماني و«جمهوري»[116]. ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ الجمهورية بصفتها نظاماً ديومقراطياً ليس لها إلّا وجود شكلاني وظاهري حتى الآن في معظم البلدان الإسلامية والعربية. ولكن السلطة الملكية أو الجمهورية الشكلانية متجهة نحو علمنة عامة وشاملة للمجتمع).

بقي علينا أن نقول كلمة سريعة عن العلاقة بين الباطن/ والظاهر. كنت قد أشرت إلى أنّ خط التقسيم بين الباطن/ والظاهر لا يمكن أن يرتسم بين الداخل/ والخارج، أو بين المخبوء الذي لا تمكن معرفته إلّا بواسطة الطريقة الصوفية/ والظاهر المتجلّي الذي يبدو مباشرة للنظر والعقل. في الواقع، إن الفكر الإسلامي التقليدي كان قد جعل نفسانياً ضمن إطار الثقافة الغنوصية واكتناه الأسرار الربانية حقيقة أخرى ذات بنية نفسية ـ لغوية. وهي التي ندرسها اليوم تحت اسم البنية العميقة/ والبنية السطحية، أو الخطاب الضمني/ والخطاب الصريح في اللغة، كل لغة بشرية[117]. لقد اصطدم المفسِّرون القدماء بهذه المشكلة في التمييز عندما حاولوا فكّ معاني الخطاب القرآني وشرحه. إن مفهومي التقدير والتضمين المستخدمين من قِبَل المفسرين الكلاسيكيين، قد طُبّقا على الآيات الصريحة الواضحة أو الغامضة التي تتطلّب تحليلاً أعمق أو جهداً تفسيرياً أكبر (نقصد بذلك هنا الآيات المدعوة محكمات/ أو متشابهات). وهذان المفهومان التأويليّان وضعاهم على طريق فهم المقال/ واللامقال، ثم المقال بواسطة اللامقال. ولكن نظرية اللغة والروابط بين اللغة والفكر لم تكن مجهّزة بمنهجية مناسبة ومطابقة للمجاز والكناية. كما أنها لم تكن قادرة على فهم الأسطورة بصفتها مفتاحاً لنمط خاص من أنماط المعرفة. يُضاف إلى ذلك أنها لم تكن مزوَّدة بتصوّر للرمز والعلامة بصفتهما عناصر أساسية للدلالة في كل الأنظمة الرمزية والسيميائية، وخصوصاً نظام الخطاب الديني الذي تتفرّع عنه أو تُشتَقّ منه أنظمة دلالية أخرى عديدة.

بالطبع كان المفسّرون القدامى يعرفون المجاز والكناية والمَثَل والقصة التهذيبية ذات العبرة والموعظة والعلامات ـ الرموز (هذا المصطلح الأخير يطابق مصطلح الآيات في القرآن، فالآية = العلامة ـ الرمز). وكانوا يستخدمون بسهولة كل أدوات التعبير في كل



الأنظمة السيميائية التي ينتجونها. والخطاب الصوفي هو أحد هذه الأنظمة السيميائية، مثله في ذلك مثل اللباس، والأثاث، وفن العمارة، والعمران المدني، والقانون القضائي، إلخ...). ولكنهم لم يكونوا قادرين على فهم الدور الذي تقوم به كل أداة من هذه الأدوات البلاغية أو الألسنية أو السيميائية في تشكيل المعنى والدلالة. وقد ابتدأنا، نحن المحدثين، بالكاد نستشف الآن مثلاً الوظيفة المؤسِّسة للمعنى، هذه الوظيفة التي يشتمل عليها المجاز، والرمز، والأسطورة، وذلك بالترابط مع تشكيل المتخيَّل والحلقات التاريخية المتحوّلة للمعنى. فالمعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً أبدياً في التعالي، بل أصبح خاضعاً لولادة تدميرية مستمرة. أصبح المعنى مولَّداً بواسطة الإبداعية المعنوية وإبداعية الذات الإنسانية في ظلّ تأثير الحاجيات الوجودية الجديدة. وبالتالي، فإنّ ذلك يقود بالضرورة إلى تدمير الدلالات السابقة والمعنى السابق وتحولها وتجاوزها. وهذا يعني وجود مجازات حية، وميتة، ومُنعَشة من جديد (منبعثة إلى الحياة). كما أنه قد يعني تدهور الرموز العالية وانحطاطها إلى مرتبة العلامات العادية، بل حتى اللافتات والإشارات الأدواتية (كإشارات الطرق والمرور مثلاً).

إن الاستطراد النظري يريد أن يوحي بأنّ الخطاب الصوفي يوسّع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوّره ويستثمره. (نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية، والأناجيل بالنسبة للمسيحيين، والنصوص الأخروية بالنسبة للقبلانية اليهودية...). وهو (أي الخطاب الصوفي) يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارَة، وتشكيل غنوصية تدعّم المسار الصوفي وتغتني في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربة سِيرَ بها حتى نهايتها (الاتصال = التواصل مع الإلهي، الاتحاد، الوجد = أي تجربة الشطحات الصوفية). وهكذا نجد بحوزتنا مؤلّفات صوفية غنية جداً ومهمّة لمن يريد أن يدرس كيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة، والمستبطنة داخلياً بشكل كليّ. ثم بالمقابل نفهم سبب القدرة على إعادة تحيين وتجسيد الخطاب المتشكّل عبر كل التجارب الصوفية في التاريخ. لقد فهم لويس ماسينيون جيداً هذه الأهمية الحاسمة للغة في الخطاب الصوفي عندما درس «المعجم التقني للتصوف الإسلامي»، وعندما ترجم ديوان الحلّاج. ولكي نكمل عمله هذا ينبغي أن نبيِّن كيف أن المضامين



الروحية للخطاب الصوفي قد تُرجمت وجُسِّدت من قبل الصوفيين بفضل التمرينات المنتظمة المتمثِّلة بالشعائر والصلوات والتلاوات وجلسات السَّماع والنظام المفروض على الجسد. إن منشأ ما يدعى «بالإيمان» ووظائفه مرتبطة حتماً بهذه الآليات اللغوية والنفسية ـ الفيزيولوجية. ونحن نعلم اليوم من خلال النظريات الحديثة أنّ تعلُّم اللغات يتمّ عن طريق استقبال الأصوات المتطابقة مع البنى الصواتية أو الفونولوجية. وهم يستخدمون الجلد والعظم من أجل استقبال هذه الأصوات من قبل الصم ـ البكم. والوحدات الصوتية تنطبع على النظام العصبي كما تنطبع على شريط مغنطيسي. وبالتالي فإن تكرارها الأمين والتام يصبح عندئذ مضموناً. بالطبع، فإن ذلك لا يلغي قدرة الذات البشرية على الفعالية والإبداع. أقصد بذلك المقدرة (بدرجات متنوعة وحسب الأشخاص) على تشكيل تركيبات وجمل لغوية جديدة أثناء هذا الانبثاق المعنوي والرمزي الذي يصل إلى أعلى درجات إتقانه وذروته لدى الأنبياء والفنانين الكبار.



السُّؤالُ الحادي والعُشرون

كيف يتحدّد مفهوم الإنسان، أو يتجلّى في الفكر الإسلامي؟

نحن نعلم إلى أي مدى يملأ المسلمون والإسلام ساحة الأحداث الراهنة والإعلام في كل بلدان الغرب. ونحن نعلم أيضاً بأية لهجة يتمّ ذلك وبمعونة أية صورة مشوّهة قديمة وحديثة ومغتنية يومياً، يستمرون في تغذية المتخيَّل الغربي الضخم عن ذلك العالم البعيد، والمختلف، والمعادي، والعنيف، والمتخلّف، ولكن القريب جداً من الناحية الجغرافية، وحتى من الناحية الاجتماعية.

وفي المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها نلاحظ أنّ وسائل الإعلام المختصّة بالموضوع ليست أكثر موضوعية، أو انفتاحاً، أو إيجابية من تلك السائدة في الغرب. فهي مراقبة جيداً من قبَل الأنظمة السياسية الحريصة، أولاً، وقبل كل شيء على ضمان استمراريتها ومشروعيتها. والواقع أن الإسلام يمثّل، بهذا الصدد، وسيلة إيديولوجية، وموضوعاً للتبجيل والتبرير الدفاعي أو الهجومي. ونادراً ما يكون الإسلام موضوعاً للدراسة العلمية ومصدراً للقيم الإيجابية من أجل مكافحة عوامل سوء التنمية كالجهل، وانفجار العنف، والفساد، والتعصّب...

أمام معطيات ضخمة ومهولة كهذه، وأمام الحاجيات الملحة للمجتمعات المزعزعة الاستقرار إلى حدّ كبير، وأمام هذه الفوضى المعنوية المتزايدة حتى في المجتمعات الغربية التي يفترض أنها قد سيطرت على مشاكل التنمية والحداثة فإني أطرح هذا السؤال: ما هي الأجوبة، وما هي المواقف الفكرية التي يقترحها المفكرون والباحثون والفنانون والطبقة السياسية، أي باختصار كل «النُخَب» الثقافية والسياسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية؟

أودّ أن أقيم هنا تمييزاً فاصلاً بين الإسلاميات الكلاسيكية/ والإسلاميات التطبيقية. إنه تمييز منهجي وتصنيف إبستمولوجي، وليس تضاداً مطلقاً بين ممارستين للعلم نفسه (علم الإسلاميات L'Islamologie). لتوضيح الفرق بينهما سوف أقول باختصار: إن



الإسلاميات الكلاسيكية تدرس، فقط، النصوص المعتبرة بشكل أسبقي بصفتها الممثلة وحدها لتراث ديني ما أو لفكر ما أو لثقافة ما أو لحضارة ما[118].

لقد اشتغلت الإسلاميات الكلاسيكية طويلاً على النصوص الكلاسيكية الإسلامية التي أُنتجت في الفترة الواقعة بين القرن الأول/ والسابع الهجري (أي السابع/ والثالث عشر الميلادي) ولا يزالون مستمرين في تركيز الانتباه على هذه النصوص وإعطائها مرتبة الأفضلية، وخصوصاً أنّ مرحلة الدراسة الأولى، وحتى الكشف لأول مرة، لا تزال أبعد ما تكون عن الانتهاء. فالكثير من المخطوطات لم تُحقق و لم تُنشر بعد، وربما لم تُكتشف بعد لأول مرة. وبهذا المعنى يمكن القول إن الإسلاميات الكلاسيكية تظل ضرورية ومفيدة.

ولكن اختيار بعض النصوص دون بعضها الآخر كنقاط ارتكاز من أجل معرفة الإسلام والمجتمعات الإسلامية يصبح أكثر عرضة للاحتجاج، بل يصبح أكثر خطراً عندما نتعرّض للفترة المعاصرة: أي للقرنين التاسع عشر والعشرين. ثم بشكل أخصّ لفترة الغليان والهيجان الواقعة بين عامي 1945 - 1987. والقراءة التي قدّمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تُضِلّ القارئ أكثر مما تضيء له الأشياء بخصوص الرهانات الحقيقية للأحداث الجارية حالياً، وللقوى المتنافسة، والمطامح الجماعية، والتوجهات الغالبة والمسيطرة المفروضة في المجتمعات العربية والإسلامية.

وهنا، في هذه اللحظة بالذات، تتّخذ الإسلاميات التطبيقية كل معناها وأهميتها، وتفرض نفسها كضرورة علمية. نقول ذلك وخصوصاً أن المشاكل اللازمة للقراءة الفللوجية لم تعد تطرح نفسها بالنسبة للنصوص المعاصرة كما كانت تطرح نفسها بالنسبة للنصوص القروسطية أو الكلاسيكية[119].

لقد اخترت موضوع الإنسان (la personne) كمثال تطبيقي للدراسة، لأنه مثال غني جداً. وسوف أضعه على محك المناهج والمواقف الإبستمولوجية التي تفترضها أية مقاربة للإسلام تجمع بين مكتسبات الإسلاميات الكلاسيكية ومبادئها من جهة، وبين تساؤلات الإسلاميات التطبيقية ومناهجها التحليلية وأهدافها العملية من جهة أخرى. وكمقدمة لدراسة مثل هذا الموضوع، سوف أطرح الأسئلة الثلاثة التالية:

1 - كيف تنبثق مشكلة الإنسان بصفتها حقيقية ضخمة لا يُحاط بها في



المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟[120].

2 ـ ما التجهيزات الفكرية والمصادر العلمية التي يمتلكها الفكر الإسلامي المعاصر من أجل تقديم الأجوبة الجديدة للمشاكل المطروحة: أقصد الأجوبة التي تراعي، في آنٍ معاً، التعاليم الإيجابية للتراث والضرورات الملحة واللازمة للحداث؟

3 ـ كيف يمكن أن نموضع الجواب «الإسلامي» على مشكلة الإنسان ضمن التصوّرات والمواقف المحسوسة التي يفرضها الفكر العلمي الحديث؟ ونحن إذ نطرح المشكلة بهذا الشكل فإنها تجبرنا على تطبيق نقد جذري على الموقع المهيمن للفكر الغربي[121] الذي يبدو أنه سيقود مصير الإنسان أو الشخص البشري لفترة طويلة بسبب تفوّقه العلمي والتكنولوجي.

يقول المفكر ن. بيردييف في تعريفه الفني للمفهوم: «إن الإنسان يمثّل التناقض المجسَّد للفردي والمقدَّس، للشكل والمادة، اللامحدود والمحدود، للحرية والقدر» (أنظر كتابه خمسة تأملات حول الوجود، منشورات أوبييه، باريس 1936، ص 180).

وهذا التعريف يبيّن لنا أنه لا يمكن مقاربة مفهوم الإنسان إلّا إذا استعنّا بعلوم متعددة في ذات الوقت: أي بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني بالدرجة الأولى، وذلك لأن النظام الاجتماعي والقانون هما اللذان يصنعان من الإنسان ما هو عليه لا أي شيء آخر. ثم يجيء بعدئذ علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأنتربولوجيا، والفلسفة، ثم في ما يخصّ حالة الأديان الكبرى علم التيولوجيا (اللاهوت أو الكلام بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي).

لقد كان لمارسيل موس الفضل في بلورة مفهوم الإنسان منذ عام (1938) عندما قدَّمه على أساس أنه «مقولة من مقولات الروح البشرية». ويمكن للقارئ أن يطّلع على امتدادات وتطويرات ممتعة لهذه المقالة الأولى في كتاب صدر حديثاً بعنوان: «مقولة الإنسان، الأنتربولوجيا، الفلسفة، التاريخ» منشورات جامعة كمبردج، 1985 لمؤلفه: م. كاريثرز مع س. كولينز ول. لوكيس. العنوان بالإنكليزية هو:

M. Carrithers, S. Collins et L. Lukes: The category ot the person. Anthropology, philosophy, history.



وأما في ما يخصّ الخط الفلسفي في معالجة الموضوع، فإننا نجد أنّ مفهوم الإنسان وموضوعه كانا قد لفتا انتباه المفكرين المسيحيين خاصةً. نذكر من بينهم إيفان غوبري في كتابه الصغير: الإنسان، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة عام (1975). وهو يعطي فكرة دقيقة عن الموضوع.

وأما في ما يخصّ الجهة الإسلامية فإننا نجد موضوع الإنسان موجوداً بقوة لدى مختلف تيارات الفكر الكلاسيكي. ولكننا لا نستطيع أن نكتفي بالأطر الدينية والأخلاقية والقانونية والفلسفية الموروثة عن الفكر الإسلامي النظري أو التأملي. وينبغي علينا الشروع بتفكير نقدي حول الموضوع اعتماداً على الشروط الجديدة للتطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية منذ سني الخمسينيات.

كنت قد بيَّنت في دراسة سابقة[1] كيف أن الضغط الديمغرافي وإدخال الاقتصاد الصناعي إلى المجتمعات الإسلامية ثم ظهور الدول أو الأنظمة المستبدة والمغفلة (أي المجهولة) والمنفصلة عن المجتمع المدني، بل المضادة له، ثم التبعية المتزايدة تجاه التكنولوجيا الحديثة، ثمّ التأخّر الثقافي، ثم القطيعة المأساوية مع البيئة المحلية سواء أكانت ريفية أم جبلية أم بدوية، كل هذه العوامل تداخلت وتضافرت من أجل تغيير شروط انبثاق الإنسان وتشكّله بشكل جذري.

نحن نعلم أن الثورات الزراعية التي أُدخلت في كل مكان بعنفوان إيديولوجي معروف قد سحبت من العالم الريفي أو من حضارة الصحراء القواعد البيئوية والأرضية المحلية والزراعية لقانون العِرض الذي ساد هذه المجتمعات منذ آلاف السنين. (نحن نعلم كيف راحت أنظمة الاستقلال تقوم بعملية تحضير أو تثبيت البدو بنوع من العدوانية الهدَّامة. نقول ذلك وخصوصاً أن الموظفين التكنوقراطيين في الوزارات التي أشرفت على العملية كانوا يجهلون كل شيء عن العالم البدوي والصحراوي). في الواقع، إن قانون العِرض كان قد ساد قبل الإسلام وبعده من أجل الحفاظ على الأمن والنظام داخل كل جماعة. وهذا هو معنى استبطان نظام القيم التي تبلغ ذروتها في الشرف الذي يتيح لكل فرد أن يرتفع إلى درجة عليا أكثر فأكثر (أفضل، فضل، عين،

---

1. أنظر محمد أركون: «المستجدات والمشاكل في العالم الإسلامي المعاصر (1960 - 1985)».
«Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960 - 1985)». Islamochristiana, 1986, N°= 12,pp. 135 - 167.



أعيان). كما ويتيح له أن يتمتّع بالسيادة والاحترام الخاص بالإنسان. نقصد بذلك سيادة روح ما على بقية الأرواح، أو إنسان ما على بقية الناس. وهذا ما يؤدي إلى إذعان البشر الحرّ للقيم المجسَّدة والمطبَّقة من قبل السيد، أو الزعيم، أو الحكيم (سيد، شيخ، إمام، مهدي، والي، مرابط، إلخ...).

إن قانون العِرض السائد في المجتمعات التقليدية شفهيِ وغير مكتوب. وقد تعرّض الآن لتدهور كبير في كلّ مكان. إنه معيش ومُستبطَن من قبل الفرد على هيئة عادة جسدية وعمقيّة توجه كل التصرفات الفردية والجماعية. وهذا القانون ليس منقولاً بواسطة تعاليم نظرية، بل هو متجسِّد باستمرار في الحياة اليومية في كل تعقيده الشكلاني والشعائري والاجتماعي والرمزي. وهناك دراسات وصفية عديدة لتجلّيات هذا القانون في المجتمعات والفئات الأكثر تنوعاً وبُعداً بعضها عن بعض من حيث المكان. أودّ أن أذكر بهذا الصدد أعمال بيير بورديو عن منطقة القبائل الكبرى في الجزائر، وخصوصاً كتابه: الحس العملي، منشورات مينوي باريس، 1980.

Pierre Bourdieu: Le Sens Pratique, Minuit paris 1980.

كما وأودّ أن أذكر كتاب ليلى أبو لغد الحديث العهد: العواطف المبطَّنة: الشرف والشعر في المجتمع البدوي، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1986.

Lila Abu-Lughod: Vieled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society.

وهذان المثالان يوضحان لنا أهمية المقاربة الإتنولوجية وطرح الإشكالية الأنتربولوجية من أجل دراسة مكانة الإنسان في المجال الإسلامي. لا ريب في أنّ الإسلام قد أدخل متغيّرات كبرى عندما ظهر، وذلك إذ فرض الدولة المركزية والكتابة التي ولَّدت في كل مكان نوعاً من التنافس مع التراث الشفهي، ثم إذ فرض قانوناً أدّى إلى حدوث صراعات معروفة مع الأعراف المحلية. ولكن الانتشار السوسيولوجي لأدوات «تدجين» المجتمعات «المتوحّشة» هذه قد حُدَّ منه في كل مكان بواسطة المقاومة التي أبداها نموذج العمل الاجتماعي - التاريخي المدان في القرآن تحت اسم الجاهلية. وقد استعاد المناضلون المسيَّسون المعاصرون من أمثال سيّد قطب في مصر هذا المصطلح (أي الجاهلية) للدلالة على المجتمعات المنحرفة الواقعة تحت هيمنة سلطات



مضادة للإسلام وبالتالي لا شرعية.

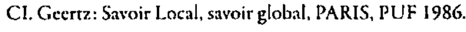
لم تهتم الإسلاميات الكلاسيكية قط بهذا المعطى الحاسم من أجل معرفة أو فهم تركيبة المجتمعات الإسلامية بالأمس واليوم[122]. فهي قد فصلت كلّياً بين الاهتمامات المعرفية للفللوجيا التاريخوية/ وبين التحريات الميدانية الخاصة بعلم الإتنوغرافيا والإتنولوجيا والأنتربولوجيا. وبالتالي فقد حبست نفسها في إطار النصوص الفصيحة العالمة والكلاسيكية من أجل تشكيل إسلام مثالي متوافق مع إسلام التيولوجيين والفقهاء المسلمين أنفسهم.

لا يمكننا تحديد مكانة الشخص اليوم كما بالأمس قبل أن نبتدئ بدراسة سوسيولوجية للقانون الإسلامي. ففي داخل المجتمع نفسه كمصر، والعربية السعودية، وإندونيسيا، وتركيا، إلخ، نلاحظ أن القانون الإسلامي ليس مطبّقاً بالتساوي وبالدرجة نفسها على كل الفئات أو الطبقات التي تتعايش داخل الفضاء الاجتماعي نفسه. فالقانون البدوي، والقانون البربري، والقانون الكردي،... كلها مرتبطة بالمعارف المحلية. وقد قاومت إرادة الدولة الإسلامية لفترة طويلة من الزمن، على الرغم من محاولة هذه الدولة إخضاع كل مناطق «العصيان» هذه (أي ما يدعى في المغرب الأقصى ببلاد السباع مثلاً)[أ].

يضاف إلى ذلك أنّ درجة اختراق الثقافة واللغة العربية للبيئة المعنية هي التي تحدّد أيضاً أنماط الإنسان التي تظهر في كل بيئة اجتماعية ـ ثقافية. فمثلاً إذا ما نظرنا إلى منطقة القبائل الكبرى المزدحمة بالسكان في شمال الجزائر وجدنا أنه لا القانون الإسلامي ولا اللغة العربية ولا الثقافة العربية استطاعت أن تفرض نفسها قبل حصول الاستقلال عام 1962. والإسلام الذي نشره المرابطون هناك في الماضي اضطر إلى هضم قانون العِرض المحلي وترسيخه، بالإضافة إلى الرأسمال الرمزي الذي يتميّز بالمقاومة الشديدة لكل التأثيرات الخارجية. والكلام نفسه ينطبق على البربر في المغرب الأقصى وليبيا والعديد من الجماعات الأفريقية، إلخ...

إنّ الدول القومية المتولدة، في غالب الأحيان، عن حروب التحرير التي جرت أثناء

أ. كانت هذه الإشكالية الأنتروبولوجية قد طرحت بشكل جيّد ومضي، من قبل كلود غيرتز في كتابه: "المعرفة المحلية، المعرفة الشمولية، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية 1986.


CI. Geertz: Savoir Local, savoir global, PARIS, PUF 1986.



الخمسينيات، تحارب بعنف الانقسامات العرقية - الثقافية والطائفية التي تشكّل في كل مكان عقبات في طريق الوحدة الوطنية، وبالتالي في وجه استقرار السلطة المركزية وتعميمها على أنحاء البلاد كافة. ولا نجد في أي مكان أي استثناء على هذه النزعة الإرادوية السياسية التي حاولت منذ سني العشرينيات في تركيا وعلى يد أتاتورك أن تقضي على الانقسامات والتشرذمات والشعوذات والدين الشعبي والحركات الصوفية، أي باختصار على كل ما يشكّل في المجتمع «المتوحّش» الفعالية الاجتماعية لقانون العِرض، وبالتالي قوة الإنسان المكوَّن بواسطة هذا القانون.

ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ الصراع الذي دار بشكل لا يرحم بين المجتمع «المتوحِّش» والمجتمع «المدجَّن» كان قد ابتدأ سابقاً مع لحظة النبي في مكة والمدينة. و لم يتلقَّ عندئذ، فقط، صيغة إيديولوجية نموذجية متمثّلة بالقرآن، بل تلقّى أيضاً أساساً «أنطولوجياً» يخلع التعالي والتنزيه على هذا التضاد ذي الجوهر الأنتربولوجي. نحن نعلم، بهذا الصدد، كيف أنّ القرآن وكلّ الفكر الإسلامي التالي قد عارض بكل حماسة وقوة بين ظلمات الجاهلية/ وأنوار الإسلام. فالجاهلية هي تلك المرحلة من التاريخ التي لم يكن البشر قد تلقّوا فيها الوحي بعد. والمقصود بالوحي هنا تلك المعرفة الصحيحة إطلاقاً (أي العلم) التي علَّمها الله من أجل أن يعدِّل كل مؤمن من أعماله ويوجّهها لكي تتلاءم مع منظور النجاة الأبدية. والإسلام هو انبثاق هذا العلم الذي يقود كل المؤمنين نحو الخلاص الأبدي في الدار الآخرة.

ولكن إذا ما استخدمنا مصطلحات علم الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية قلنا، إن الجاهلية هي المجتمع العربي قبل الإسلام وقانون العِرض والشرف السائد فيه. ثم جاء الإسلام ونجح في فرض رأسمال رمزي جديد وتشكيل أفق أخروي يتمّ الحفاظ فيه على قيم قانون الشرف أو العِرض، ولكن بعد أن تُخلع عليها أردية التقديس والأنطولوجيا والتعالي من قبل خطاب الوحي. وقد راحت جماعة المؤمنين الأوائل القليلة العدد تؤمِّن عن طريق انخراطها الايماني وجهادها وراء النبي، الترقية التاريخية «للإنسان» المسلم، وبالتالي للمجتمع المسلم أيضاً. إن نموذج تشكيل الإنسان في الإسلام وقدرة هذا النموذج على اختراق كل الحدود الثقافية ثم انبثاقه المتكرر الذي لا يُقاوم في كل المنعطفات التاريخية التي تتميّز بالغليان الاجتماعي والإيديولوجي، ثم توسّعه الحالي



في مواجهة تحدّي الحضارة الصناعية، كل ذلك يمكن تفسيره بعوامل أربعة حاسمة:

1 ـ الطابع الفعّال للخطاب القرآني وبنيته الأسطورية (أي المجازية الرمزية المنفتحة على المطلق وتعددية المعنى).

2 ـ القوة الحاملة والمثيرة للشعائر الدينية التي تتمّ بواسطتها عملية التجسيد المستمرة (بالنسبة لكل مؤمن (أي كل إنسان) وبالنسبة للأمة كلها) للمضامين المعنوية واندفاعات الأمل الأخروي التي أدخلها الخطاب القرآني لأول مرة، والتي وسَّعها وضخَّمها في ما بعد الخطاب الإسلامي.

3 ـ تأسيس دولة مركزية وديمومتها، وهذه الدولة حملت على عاتقها مهمة الدفاع عن «الدين الحق» (أي الأرثوذكسية)، ثم استمدت منه في خط الرجعة شرعيتها.

4 ـ تشكيل متخيّل سياسي ـ ديني أثناء المرحلة التأسيسية للإسلام (610 ـ 632)م.

وما انفك هذا المتخيَّل يستوعب التصورات «الأرثوذكسية» للإسلام الأولي لكي يولِّد في كل مكان تاريخاً «إسلامياً». وهذا التاريخ مقدَّم ومتصوَّر على أساس أنه التطبيق الحرفي لنموذج السلوك الفردي والجماعي الذي دشَّنه النبي.

ومهما قلنا وكررنا القول فإننا لا نلح بما فيه الكفاية على دور ذلك المتخيَّل السياسي ـ الديني وقوته المتكررة عبر التاريخ في ما بعد. كان هذا المتخيَّل قد دُشِّن لأول مرة من قبَل ما دعوته بتجربة المدينة[123]. وكل المبادرات التاريخية الكبرى التي حصلت في المجال الإسلامي كانت قد تولَّدت بواسطة هذا المتخيَّل. وهذه المبادرات والأعمال التاريخية تفترض نفسها توليد نمط معيّن من أنماط الإنسان: أقصد النمط الذي كان قد استبطن كل التصورات والصور الرمزية المثالية المنقولة من قبَل الخطاب الإسلامي التقليدي.

يمكننا أن نُعيد كتابة تاريخ كل المجتمعات التي سادها هذا النموذج في الممارسة والعمل التاريخي عن طريق تبيان التداخل والتفاعل المستمر بين المتخيَّل السياسي ـ الديني المشترك لدى كل المؤمنين، وبين العقل التحليلي والتصوّري والمنطقي للمثقفين الذين يحاولون إدخال نوع من التماسك العقلاني داخل مجال مخترق إلى حدّ كبير من قبل تصورات الخطاب الرسمي (أي خطاب الدولة «الإسلامية»). أو مخترق من قبل الخطابات المنافسة التي تتناسب بشكل أفضل مع الأعراف الرمزية المحلية. نضرب



على ذلك مثلاً أبحاث ليلى أبو لغد التي درست قبيلة أولاد علي في الصحراء الغربية لمصر. فقد أبانت بشكل جيّد من خلال هذه الدراسة عن تعايش نوعين من الخطاب لدى «أولاد علي»: الأول، شخصي يعبّر عن القيم الداخلية الحميمة؛ وهو مستخدم فقط في حلقات ضيقة (حلقات الشباب، أو الأقرباء). وأمّا الثاني، فهو خطاب عام يمجّد القيم المشتركة لدى الجماعة. وهكذا نجد أن الإنسان يتكوّن ويتجلّى على صعيدين منفصلين في نمط التجلّي ومكانه. ولكنه يدمج ويتمثّل كلا نظامي القيم اللذين يحدّدان هوية الجماعة ويدعمانها[1] وهذان الخطابان خاصّان بجماعة أولاد علي. ولكنهما موجودان لدى الفئات العرقية ـ الثقافية الأخرى المنتشرة في كل الفضاء الموصوف عموماً بالإسلامي. ثم يجيء خطابان آخران أكثر عمومية لكي يتراتبا ويتموضعا على الخطابين السابقين. الأول، هو الخطاب الإسلامي المشترك والشامل لكل التراث المتولِّد عن تجربة المدينة. وقد استُعيد هذا الخطاب ونُشر بشكل واسع منذ سني الثلاثينيات، ثم بشكل أقوى منذ السبعينيات على يد الحركات الإسلاموية. وأمّا الثاني، فهو الخطاب الرسمي للدولة القومية الذي ينشر القيم العلمانية للاقتصاد والمؤسسات السياسية المستعارة من الغرب.

كيف تتراتب أو تتمفصل هذه الخطابات المتنافسة في ما بينها؟ أو كيف تستبعد بعضها بعضاً؟ إن دراسة الإنسان بصفته محلاً للحرية تحصل فيه عمليات الانتخاب والاصطفاءات والتركيبات التي ستشكل كل شخصية وستفرض على وجه الاحتمال (وعلى مستوى الجماعة المحلية أو القومية أو الأمة الدينية) ذلك الشخص، أو القائد، أو الإمام. أقول إن دراسة كهذه تصبح ضرورية ولا بدّ منها إذا ما أردنا أن نفهم الآليات الدقيقة التي تسيطر، في نهاية المطاف، على المصير الفردي والتطوّر التاريخي للمجتمعات البشرية.

يمكننا على ضوء هذه الملاحظات السابقة أن نركِّب سلسلة من الصور الشخصية (بورتريه) التي تتيح لنا أن نفسر شروط انبثاق «الرجال العظام» في المجتمعات وإشعاعهم، أو على العكس تصفيتهم وفشلهم في كل مجتمع من المجتمعات البشرية. يُضاف إلى ذلك أنه بإمكاننا أن نعود من جديد، على ضوء المثال الإسلامي وبواسطته،

1. انظر ليلى أبولغد، المرجع السابع، ص 233.



إلى بلورة مفهوم الشخصية القاعدية الذي طرحه لأول مرة كاردينر[124] ثم تخلّى عنه الأنتربولوجيون في ما بعد. وكنت قد ابتدأت العمل في هذا الاتجاه في دراستين اثنتين: الأولى مكرّسة للغزالي، والثانية لدراسة كيفية انبثاق القادة أو ظهورهم في العالم الإسلامي المعاصر[أ].

ينبغي أن نطرح هذا السؤال: ما هي فلسفة الإنسان التي تقبع خلف شخصيات من أمثال بورقيبة، الحسن الثاني، بومدين، عبر الناصر، القذافي، صدام حسين، حافظ الأسد، ضياء الحق، الخميني... وتفرضهم في الوقت ذاته؟ هذه الشخصيات التي تؤثّر إلى حدّ كبير على تاريخ المجتمعات الإسلامية اليوم.

لا يكفي أن يتعرّض الدارسون للتصورات العامة لهؤلاء القادة، ولا أن يدرسوا الشروط التي يصلون ضمنها إلى سدّة السلطة أو مناهج الحكم التي يتبعونها أو درجة الشعبية التي يتمتعون بها، وإنما ينبغي علينا أن نعرف المنشأ الثقافي والاجتماعي لشخصياتهم والقناعات الحميمة التي يعتنقونها ويتحدثون عنها في مجالسهم الخاصة. وعندئذ نجد أن المسافة الكائنة بين الإنسان الخصوصي والشخصية العامة تعبِّر عن مدى القدرة الفعلية للإنسان على خلق القيم التي تجيِّش المجتمع وعلى تجسيدها. وبالعكس، يمكنها أن تعبّر عن حجم الحدود والإكراهات المفروضة من قبل المجتمع على المبادرات التحريرية والمحرَّرة للإنسان (أو للقائد، للزعيم)[125].

ويمكننا أن نختار فئة أخرى من الأشخاص في المجتمع المدني ذاته هذه المرة من أجل تكملة الصورة أو تصحيح معلومات التحقيق الذي أجريناه على القادة أو على العكس تثبيتها والتصديق عليها. والواقع، أنه كلّما كانت الدولة مستبدة أو قوة سرية مغفلة تطمس آفاق الأمل لدى المجتمع المدني أو تتجاهلها، راح المجتمع المدني يولِّد في أعماقه شخصيات مضادة أو قادة مضادين[126]. واحتجاجات هؤلاء القادة وتمرّدهم أو

أ. الدراسة الأولى منشورة في كتاب «مقالات في الفكر الإسلامي»، الطبعة الثالثة، باريس 1984. وهي بعنوان: «الوحي والحقيقة والتاريخ في مؤلفات الغزالي». M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. Révélation, vérité et histoire dans l`oeuvre de Gazali.

وأمّا الدراسة الثانية فمنشورة في مجلة «ارابيكا» عام 1988 بعنوان: Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemporain. المتخيّل الاجتماعي والقادة في العالم الإسلامي المعاصر. ولكي يطلع القارئ على دراسة الموضوع من خلال الإشكالية الأنتربولوجية الأكثر إتقاناً وتوسعاً، فإن عليه استشارة كتاب موريس غودلييه: «إنتاج الرجال العظام» بمعنى كيف يتولّدون ويظهرون في المجتمع، أو كيف يتجهم المجتمع. M. Godeleir: La Produciton des grands hommes, Fayard, 1982.



المقترحات التي يطرحونها تعبّر عن فلسفة أخرى للإنسان. طالما تحدث الدارسون عن شخصيات المناضلين السياسيين من أمثال سيد قطب، منظِّر الإخوان المسلمين الذي أُعدم في عهد جمال عبد الناصر عام (1966)، ثم الشيخ عبد الحميد كشك، إمام جامع عين الحياة في القاهرة حيث كان يلقي مواعظه ويثير حماسة الجماهير في مصر وخارجها بواسطة شرائط التسجيل الموزَّعة بكثرة في العالِم الناطق بالعربية. ثم هناك عبد السلام فرج مؤلّف الفريضة الغائبة (الجهاد). وهو منظِّر حركة الجهاد التي قتلت السادات عام 1981. ثم هناك حسن الترابي زعيم الإخوان المسلمين في السودان، وأبو علي المودودي زعيم الإخوان المسلمين في الباكستان، ولكن تعاليمه اخترقت كل حدود العالم الإسلامي. وهناك أيضاً علي شريعتي الذي أسهم في ضخّ الحيوية في شرايين الثورة الإيرانية. ثم هناك شكري مصطفى زعيم حركة التكفير والهجرة، وراشد الغنوشي أحد زعماء حركة التوحيد الإسلامي في تونس... ويمكننا أن نطيل في هذه اللائحة إلى ما لا نهاية لكي تشمل كل حركات المعارضة وأعمال العنف. ونلاحظ أن أسماءها تثير غالباً ذلك البرنامج الطموح المتمثل بالعودة إلى «الإسلام الصحيح» (كالجهاد الإسلامي مثلاً، أو حزب الله، أو العدالة الإسلامية، أو شبيبة محمد، إلخ...).

على الرغم من أن هذه الحركات لا تلقى دعماً شعبياً واسعاً جداً، فإن خطابها يعبِّر بدقة وبشكل مطابق عن الآمال المخيَّبة ومشاعر الإحباط والقمع والقلق وحاجة الأمل لدى الأجيال الشابة التي ولدت بعد (1950). لقد ولد هؤلاء الشباب وكبروا في ظل حروب التحرير الوطنية، وفي تلك المرحلة الحماسية المفعمة بالآمال لولادة الأمة الجديدة. ثم شهدوا بعدئذ خيبات أمل ضخمة ناتجة عن هزيمة (5) حزيران لعام (1967)، وعن تراجع الأمة العربية الكبرى التي طالما تغنّى بها جمال عبد الناصر، وعن إلغاء الحريات، واحتقار حقوق الإنسان، وعن المطامع الإمبريالية، وعملية التنمية الفوضوية وغير الفعالة والمدمِّرة غالباً للقيم التقليدية[127]، وعن البطالة، والتجمعات الحضرية الكثيفة، وعدم التوزيع المتساوي للثروات، وعن التبذير والهدر، والفساد... أمّا التقدم الذي تحقَّق في مجال الصحة العامة والتعليم المجاني (ولكن ليس التربية)، والأمن، والنقل، والراحة المنزلية، فإنه غير قادر على التعويض عن الأضرار التي أصابت



الإنسان نتيجة تدمير البنى البيئوية والاجتماعية والزراعية (كنظام القرابة، والقواعد التي تضبط سريان الأرزاق والثروات، ثم استراتيجيات الزواج). ومن المعروف أن كلّ القيم التقليدية الموروثة عن الأسلاف والتي خلع الإسلام التقديس عليها ورسَّخها ترتكز على هذه البنى.

وبين القادة الممسكين بزمام السلطة مع كل التكنوقراطيين المحيطين بهم، وبين القادة المضادين الذين يحلمون بالوصول إلى السلطة، بين الثقافة الرسمية وبين الثقافة المضادة لحركات المعارضة المذكورة، يوجد عَالَم المثقّفين الذي اخترقته الحداثة قليلاً أو كثيراً. كما يوجد عَالَم رجال الدين الرسميين (أي العلماء) الذين يحاولون الحفاظ على سلطتهم وامتيازاتهم بصفتهم مديري القيم الدينية والمشرفين عليها. وهاتان الفئتان الاجتماعيتان الأخيرتان تمارسان دوراً لا يُستهان به في عملية تحديد شروط تكوُّن الإنسان وتحقيق ذاته على أرض الواقع أو استلابه. وسوف يتبدَّى لنا هذا الدور بكل أبعاده عندما نقوم بدراسة آفاق الفكر الإسلامي المعاصر وجهازه الفكري. لنسجِّل هنا فقط الملاحظة التالية: إن علماء الدين الرسميين والمثقفين المحدثين يسمحون لأنفسهم غالباً بالانجذاب إلى دائرة الدولة[128]. فهم في الواقع موظّفون من قِبَل الدولة التي تدفع لهم رواتبهم. وبالتالي فهم مضطرون للتقيُّد بموقف التحفّظ والحذر، هذا إذا لم ينخرطوا بشكل صريح وواضح في خدمة الإيديولوجيا لتسويغ شرعية الدولة. وعندئذ نلاحظ أنّ الوظيفة النقدية التي كان يقوم بها العلماء التقليديون (أي ممارسة الرقابة اللاهوتية والأخلاقية) قد أُلغيت كلياً في عصرنا الراهن. أمّا المثقفون المعجبون بموقف الاستقلالية الذي يتمتّع به زملاؤهم الغربيون فهم يفضِّلون إمّا حياة المنفى، وإمّا ممارسة الرقابة الذاتية على أنفسهم، وإمّا البحث عن الحصول على الاعتراف الرسمي بهم نظراً لمعرفتهم بالحاجة إليهم. فكل مجتمع مضطر لأن تكون لديه مرجعية «علمية» يعود إليها عند الحاجة. وإذا ما راقبنا الفترة الزمنية الممتدة ما بين لحظة الاستقلال وحتى اليوم، وجدنا أنَّ أياً من المجتمعات الإسلامية أو العربية لم يسمح بظهور فئة من المثقفين المستقلّين النقديين المؤثرين عن طريق ممارستهم للعمل الدؤوب والمستمر، إلى الحد الذي يتيح لهم تشكيل ذروة الهيبة الثقافية أو السيادة الفكرية العليا[129]. ومن المعروف أن هذه الذروة ضرورية من أجل تفتّح الإنسان وازدهاره. ذلك أن الإنسان



يصبح وعياً بواسطة «مديونية المعنى»[أ]، أقصد يصبح وعياً مضطراً للتواصل مع مجموعة وعي أخرى (أو ضمائر أخرى). وكلها ترتبط في نهاية المطاف بمرجعية واحدة هي: سيادة الحقائق الإجبارية أو الملزمة. ولا يزال من الصعب أن نلتقي بهذا النمط من المثقفين أو الفنانين أو القادة السياسيين الذين يعترفون برسالة الإنسان ويحمونها ويؤكّدون عليها: قصدت الإنسان بصفته نقطة البداية والنهاية لكل فلسفة.

لا ريب في أنّ المثقف يخاطر بنفسه ويعرِّضها للتهلكة إذ يوقِّع ضد أحد قرارات الحكم، أو على أحد المنشورات والبيانات المعارضة. فقد رأينا بعض المثقفين يُعتَقَلون ويسجنون لأنهم حاولوا الدفاع عن حقوق الإنسان في بلدان كان الدفاع عنها قد شكّل جوهر النّضال من أجل التحرر الوطني بالذات! ولكن في ما وراء هذا التفسير السياسي للأمور ينبغي أن نبحث عن تفسير أعمق ونأخذ في الاعتبار ظاهرة خطرة هي ظاهرة القطيعة داخل الفكر الإسلامي. سوف نعود إليها في ما بعد. لكن ينبغي أن نسجّل هنا الملاحظة التالية للذاكرة: إن الخاصية الأخلاقية المحرِّكة والمميِّزة للوعي الإسلامي هي علاقته المباشرة مع مطلق الله. وهي علاقة معيشة من خلال التكرار الشعائري الذي تفرضه الفرائض العبادية، ثم من خلال التأمّل بكلام الله والإعجاب بروائع صنع الله في الكون والمخلوقات، وتقديم الطاعة الرضية للقانون الأكبر، واختزال العقل من أجل تحويله إلى مجرد خادم مقيَّد، والرفض الجذري لكل تعددية آلهة تؤدّي إلى جعل قيمة الله نسبية وتوقف عملية البحث عن المطلق.

ما الذي بقي من هذا المقصد الأخلاقي والروحي الإسلامي في وعي الناس المعاصرين أو ضمائرهم؟ أقصد هؤلاء الناس المشغولين كلياً بالتنافس الشديد الذي لا يرحم من أجل اقتناص السلطة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية. أو ما الذي تبقّى منه في سلوك الطبقات الوسطى المتلهّفة لعملية الارتقاء والصعود في السلّم الاجتماعي؟ أو ما الذي تبقّى منه في متخيَّل المناضلين السياسيين الساعين لإقامة نظام إسلامي «أصيل أو صحيح»؟ وهل توجد ذروة للهيبة أو للسيادة يمكن للإنسان أن يستمدّ منها هدايته ويمتحن صلاحية وأهمية القيم التي تشكل شخصيته وتفرضها بصفتها تلك على المجتمع؟

أ. هذا المصطلح أساسي بالنسبة لدراستنا عن الإنسان بأكملها. وأنا أستخدمه هنا ضمن المنظور نفسه المبلور من قبل مارسيل غوشيه في كتابه «خيبة العالم»، منشورات غاليمار، باريس، 1982.

Marcel GAUCHET: «Le désenchantement du monde». Gallimard, PARIS, 1982.



لكي نجيب عن هذا السؤال سوف نطرح، أولاً، سؤالاً آخر: هل يمتلك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل العقلية والثقافية، أو الحريات والأطر الاجتماعية التي لا بدّ منها من أجل تشكيل فلسفة حديثة للإنسان؟

طالما تحدّث الخبراء والباحثون في السابق عن مشاكل سوء التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم الثالث دون أن يولوا نفس الأهمية للتأخّر الثقافي الذي زاد من حدته المأساوية فرض النماذج الغربية في ما يتعلّق بكل شؤون الحداثة المادية. كل المجتمعات الإسلامية والعربية تعاني اليوم من نتائج هذا التفاوت بين الطلب الجامح لحضارة الاستهلاك، وبين رفض الحداثة الفكرية والثقافية. إن الجامعات التي أُنشئت مؤخّراً في بلدان إسلامية عديدة، وخصوصاً في أغناها من حيث الموارد في العملة الصعبة كالعربية السعودية أو الجزائر، أقول إن هذه الجامعات تقدّم لنا مثالاً صارخاً على الطلاق والانفصام الواضح بين الحداثة المادية أو الشكل الخارجي للجامعات من جهة، وبين الشكّ والارتياب بعلوم الإنسان والمجتمع من جهة أخرى (فهذه الجامعات تتميّز بفن عمارة من آخر طراز، كما أنها تحتوي على مخابر مجهزة جيداً في ما يخصّ العلوم «الدقيقة»، كما أنها منفتحة على التكنولوجيا وعالم الإنتاج الصناعي). أما الإسلام، كدين، فيظل حكراً على كلّيات الشريعة أو الجامعات التقليدية كالأزهر والزيتونة والقيروان. وقد أعلنت هذه الجامعات منذ وقت طويل عن رغبتها في التحديث. ولكنها ظلّت على الرغم من ذلك الحارسة الأمينة «للأرثوذكسية الإسلامية» والأماكن التي تؤبّد تكرارها وإعادة إنتاجها باستمرار. وإلى هذه الأماكن يجيء قادة الحركات الإسلامية، المذكورة آنفاً، لكي يستمدوا غذاءهم العقائدي[130].

إنّ استخدام مصطلح «الفكر الإسلامي» نفسه قد أصبح إشكالياً[131] بسبب هيمنة الخطاب الإسلامي المشترك، هذا الخطاب ذو الجوهر الإيديولوجي والتبجيلي الذي يفرض معاييره ومسلّماته ومرجعياته وفوضاه المعنوية حتى على أوساط العلماء من رجال الدين وأوساط المثقّفين المحدثين. وكان من المفترض أن يقوم هؤلاء باستعادة الوظيفة النقدية والتأمّل الخلاق الذي طالما تميز به المفكرون الكلاسيكيون للإسلام، وقدّموا عليه أمثلة رائعة. كان ينبغي عليهم أن يستعيدوا تلك الوظيفة النقدية وذلك التأمل الخلاق ويدافعوا عنهما ويحموهما ويوسعوا من نطاقهما. إن الجهود والأعمال



الضرورية لاستيعاب الحداثة الفكرية داخل فكر يسعى جاهداً لاستحقاق صفة «الإسلامي» متوافرة وموجودة. ولكنها من صنع أشخاص معزولين ومهمّشين يعيشون مشتّتين في بلدان الغرب، أو أنها من صنع أشخاص مجهولين أو متجاهلين أو محاربين بعنف داخل بلدانهم الأصلية بالذات.

وينتقل المثقّفون الذين لمستهم الحداثة النقدية[132] من تنازل إلى تنازل، ومن خضوع تكتيكي إلى استبطان «للقيم» المحمولة من قبل المخيال المشترك. ويؤدي ذلك بهم بالتالي إلى أن يخلطوا بدورهم بين ضرورات البناء الوطني والانخراط الإيديولوجي الذي يتطلّبه بالضرورة، وبين أولوية الجهد الفكري المحض والجهد الثقافي والروحي من أجل ممارسة حق الروح الإنسانية في الحقيقة(133) وحماية هذا الحق وإعلاء شأنه. وفي هذا التمييز الأساسي يكمن في الواقع حظ الإنسان في تأكيد ذاته واحتلال مكانته.

إننا وقد وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة نصطدم هنا بعقبة مركزية تواجه علوم الإنسان والمجتمع. تكمن هذه العقبة في ما يلي: إن الباحث، بسبب حرصه على الموضوعية، يمنع نفسه من التدخل في موضوع دراسته كإنسان ينحسم مصيره أو يتقرر مصيره في كل عمل من أعمال المعرفة. وعندما يكون موضوع الدراسة هو الإيمان الديني، فإن الباحث نادراً ما يجد الموقع المناسب والمطابق بين الموقف المنحاز والتحليل الاختزالي. ونلاحظ أنّ المناخ الانفعالي السائد اليوم في المجتمعات الإسلامية يجعل مستحيلاً القيام بدراسة علمية لعدد كبير من المشاكل الحرجة[134].

ينبغي أن نطرح هنا هذا السؤال: ماذا يتبقّى من المكانة الحقيقية للإنسان إذا كان حق التفكير والتعبير والنشر واستيراد وتصدير الكتب من كل نوع مراقب ومضبوط بشكل كامل من قبل وزارة الإعلام أو وزارة «التوجيه القومي»؟ ربما كان التعبير المذكور آنفاً «حق الروح الإنسانية في الحقيقة» يبدو طناناً أو زهيداً أو مفروغاً منه بالنسبة للإنسان الغربي المعتاد على التمتع بكل الحريات في المجالين الثقافي والفكري. ولكن بالنسبة للإنسان المسلم أو العربي فإن النضال من أجل حق الروح في الحقيقة كان قد دار دائماً داخل السياج الدوغمائي المغلق[135]. يكفي أن نذكر بهذا الصّدد ذلك الكفاح الذي خاضه الفلاسفة من أجل التخفيف من هيمنة الفقهاء وضغطهم على ممارسة العقل



والفكر. وكلّنا يعلم أن الأرثوذكسية قد استطاعت في نهاية المطاف أن تحذف «العلوم العقلية» المدعوة بالدخيلة.

إن الإيديولوجيا القوموية والمطالبة بالعودة إلى إسلام أسطوري، يمارسان اليوم على العقل العلمي الضغوط نفسها التي مارستها الأستاذية العقائدية للفقهاء على العقل في القرون الوسطى[136]. وكما سنرى في ما بعد، فإن الفكر الإسلامي أو المدعو إسلامياً لم يفكر أبداً قط بالوظيفة الإيديولوجية للخطاب الديني. هكذا نجد أنّ الخطابات المتفرّعة من القرآن معتبرة كلها صحيحة شرط أن تكون مضمونة (أو مكفولة) من قبل مؤسّسي المذاهب، أو العلماء الدينيين المعتبرين سلطات مأذونة من قبل إجماع المؤمنين.

إن الشخص المكوَّن معرفياً داخل هذا السياج الدوغمائي المغلق لا يمكنه أن يفكّر بمسألة الإيديولوجيا[137]. على العكس، إنه يتلقى نصاً كنص الفريضة الغائبة بمثابة الصحيح كلياً. قبل أن ندخل إلى عمق الموضوع لنحتفظ هنا في أذهاننا بمبدأ القراءة أو التفسير التالي: سوف نقول بحصول انحراف إيديولوجي داخل إطار الفكر الإسلامي في كل مرة يحاول فيها مؤلِّف ما أن يجعل من الخطاب القرآني المنفتح أو المفتوح نوعاً من النظام المعرفي المغلق. وعندما أقول «مؤلّف ما» فإني أقصد مؤلِّفاً جماعياً لأنه ليس إلاّ صدى مخلصاً (وبدرجات متفاوتة) لمذهبه أو لطائفته أو لتراثه[138].

وأنا إذ أتحدث عن وجود خطاب قرآني مفتوح معرفياً، فإني لا أدخل بدوري ضمن إطار السياج الدوغمائي المغلق الذي انتهيت من وصف مخاطره للتوّ، بل أتصوّر القرآن على هيئة فضاء لغوي تشتغل فيه عدة أنماط من الخطاب (الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب القصصي، والخطاب الوعظي والأمثال...). فهذه الخطابات تشتغل في القرآن في ذات الوقت وتتقاطع أيضاً. (أنظر بهذا الصدد كتابي: قراءات في القرآن). إن التحليل اللغوي والسيميائي البحت لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البنية الأسطورية المركزية للقرآن، هذه البنية التي تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانيات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة. وهذه الإمكانيات قابلة للتحيين والتجسيد في الظروف الوجودية المتواترة والمتكررة[139].

هذا يعني أنّ التضادّ الذي أقيمه هنا بين المغلق/ والمفتوح ليس تجريدياً ولا إيمانياً، بل



يمكن التحقق من وجوده عملياً، أي لغوياً وتاريخياً عن طريق التفاعل والتأثير المتبادل المستمر بين اللغة والتاريخ والفكر. وهي الذّرى الثلاث لإنتاج المعنى. إن قراءة القرآن تجبرنا على الربط بين هذه الذّرى الثلاث التي تدرس عادة بشكل منفصل من قبل الاختصاصيين (علماء الألسنيات، المؤرخون، الفلاسفة).

وبعد أن تزوّدنا بهذه الإشارات والمعلومات لنحاول الآن أن نرى ما يمكن أن تعلّمنا إياه الفريضة الغائبة بخصوص آليّة اشتغال الفكر الإسلامي وممارسته لدوره، ثم آليّة سلوك الإنسان الذي يستمدّ منه مبادئ فكره وحياته.

لقد اخترت هذا النصّ للدراسة لأسباب عديدة. فهو، أوّلاً، يطرح بقوة مشكلة الإنسان من وجهة نظر الإسلام النضالي والسياسي الحالي. فمؤلفه محمد عبد السلام فرج قد نُفِّذ به حكم الإعدام مع قَتَلة الرئيس السادات يوم (15) إبريل من عام (1982). في الواقع، إن الفريضة الغائبة التي يحاول فرج فرضها بصفتها الشرط الأولي والمسبق لإقامة حكم إسلامي في مصر وغيرها، هي الجهاد بالذات. نقصد بالجهاد هنا: الكفاح المسلّح ضد الكفار من أجل ضمان التطبيق الكامل والدائم الذي لا هوادة فيه للقانون الموحى. وبالتالي فإن المحاجّة المركزية التي يشتمل عليها النصّ هي تسويغ قتل كل شخص يفرض نظاماً مضاداً للقانون الموحى، كالرئيس السادات.

وأمّا السبب الثاني الذي حفّزني على دراسته، فهو أنه قد حظي بتعليقات واسعة من قبل علماء الإسلاميات الغربيين من أجل التعريف برؤيا العالم الخاصة بالراديكالية الإسلامية. فهناك، أولاً، التعليقات المختصرة التي كرسها لنص «الفريضة الغائبة» الباحث الفرنسي جيل كيبل في كتابه «النبي والفرعون» (باريس 1984، ص 205 - 212). وبالإضافة إليها هناك الترجمة التي قدّمها عن النصّ، مع تقديم مطوّل، الباحث جوهان ج. ج. جانسين. يقول الباحث في الصفحة (17) من مقدمته: «لا يمكن لأي شخص يطّلع على نص «الفريضة الغائبة» دون أن يُصاب بالدهشة والإعجاب نظراً لتماسكه الداخلي وقوة منطقه (هو أنا الذي يشدِّد تحت الكلمات). ولكنه لا يحدّد لنا نوعية هذا التماسك والمنطق المستخدمين فعلاً من أجل التأثير على القارئ وإدهاشه. كما أنه لا يقول لنا أي شيء عن النظام المعرفي الذي يوجه طريقة اشتغال الخطاب أو آليّته الداخلية، ويتيح له بالتالي ذلك الانتشار الواسع والنجاح في أوساط الجمهور



الإسلامي العام. ينبغي أن نوضِّح هنا أنّ التأثير الممارَس على القارئ الغربي هو على العكس من الحماسة «المقدَّسة» التي يمارسها النصّ على القارئ/ أو السامع المسلم. ففي الحالة الأولى، نجد القارئ الغربي قلقاً، بل حتى مهموماً جداً بسبب «منطق» الإيمان هذا الذي لا يبالي إطلاقاً بالكائن البشري أو الإنسان كما تتصوّره وتفهمه دولة الحق والقانون في الغرب وتفرض احترامه على الجميع. وأمّا في الحالة الثانية فنجد الإيمان يشعر بأنه قد جُرِح وأصيب بالذل من قبل هؤلاء «الطغاة» الذين يستبدلون قوانينهم التعسفية بحكم الله. وعندما يلاحظ اختصاصيو الإسلاميات من الغربيين هذا الفرق في التلقي والتأثير فإنهم يحفرون هوّة أعمق بين الرؤيا الغربية للإنسان، والرؤيا المخيفة التي يشكّلها عنه «الإسلام الراديكالي»[أ]. وهم بذلك يدعون اليقين والقناعة بأن على الغرب أن يكون جاهزاً ومستعداً في اللحظة المناسبة لمواجهة عنف الإسلام السياسي أو صدّه.

وأمّا السبب الثالث الذي دفعني بدوري لقراءة هذا البيان (بيان قتلة السادات) فهو التالي: فتح خط للفكر الراديكالي الجذري من أجل تجاوز هذا التضادّ الثنائي ذي الجوهر اللاهوتي والميتافيزيقي والتبجيلي والإيديولوجي[140] (وذلك بحسب تركيز المؤلفين على الرهانات العديدة لمقارنة كهذه).

لن أعود هنا إلى مصادر النصّ، ولا إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي انبثق فيها، ولا إلى الفعالية النفسية والقدرة الانتشارية لاحتجاجاته ووعوده ويقيناته. كل هذه الأشياء موضَّحة بشكل جيّد من قبل جانسين. بقي علينا، إذاً، أن نقيِّم مكانة النصّ من وجهة نظر النقد الإبستمولوجي، ليس في ما يخصّ منهجيته وإشكالياته فقط، بل بشكل أكثر جذرية وأهمية، في ما يخصّ النظام المعرفي الذي يؤسِّس «تماسكه» و«منطقه». ومثل هذا العمل ينبغي أن يتمّ على مرحلتين: أولاً، بواسطة قواعد النقد الممارَس من قبَل الفكر الإسلامي الكلاسيكي ومبادئه. وثانياً، بواسطة قواعد النقد الإبستمولوجي الحديث ومبادئه. ونحن إذ نُخضِع الفكر الإسلامي للنقد الحديث نقوم بإدراجه داخل الحركة العامة للمعرفة المعاصرة، ونجبره على اتخاذ موقف

أ. هذه العبارة هي عنوان كتاب للباحث إيمانويل سيفان. Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, Yale University Press, 1985.



واضح من مكانة الإنسان ووضعه ليس ارتكازاً على مسلَّمات وفرضيات الإيمان «الأرثوذكسي» أو من خلال مبادئ هذه الفلسفة الغربية أو تلك، بل من خلال منظور النقد العام والشامل للقيمة (la valeur).

وإذا ما فكّرنا بقراءة كليّة النص وتفسيرها، فإن ذلك يتطلّب منّا تأليف كتاب آخر أضخم من كتاب جانسين نفسه. أرجو من القارئ، هنا، أن يعود إلى النصّ العربي إذا استطاع، لأنّه لن يخسر عندئذ الدلالات الحافّة المحيطة الخاصة بالمعجم الإسلامي أو بالدائرة اللغوية الإسلامية والعربية. سوف أقدِّم للقارئ هنا، على سبيل الإشارة، العناوين الأساسية للفقرات الموحية والدالّة جداً على التوجه الإيديولوجي لمجمل الفريضة الغائبة:

1. المقدمة: إيراد مجموعة من الأحاديث النبوية حول الدولة الإسلامية وإعادة نظام الخلافة.
2. الردّ على اليائسين.
3. الدار التي نعيش فيها.
4. الحاكم بغير ما أنزل الله.
5. حكام المسلمين اليوم في ردّة عن الإسلام.
6. المقارنة بين التتار وحكام اليوم.
7. مجموعة فتاوى لابن تيمية تفيد في هذا العصر.
8. ما هو الحكم الشرعي تجاه الجنود المسلمين الذين يرفضون الخدمة في جيش التتار؟
9. ما هي فتوى ابن تيمية بخصوص أملاك التتار؟ (حكم أموالهم).
10. ما هو حكم القتال ضد التتار؟ (حكم قتالهم).
11. حكم من والاهم ضد المسلمين.
12. الجمعيات الخيرية.
13. الطاعة والتربية وكثرة العبادة.
14. قيام حزب إسلامي.
15. الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب.
16. الدعوة فقط (أي بدون عنف) وتكوين قاعدة عريضة.



17. الهجرة.
18. الانشغال بطلب العلم.
19. لماذا تختلف الأمة عن كل الأديان الأخرى في ما يخصّ الجهاد؟ (لأن الله أوصانا بالجهاد المسلَّح).
20. الخروج على الحاكم.
21. العدو القريب والعدو البعيد.
22. الردّ على من يقول إن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط.
23. آية السيف (أي الآية الخامسة من سورة المائدة).
24. المجتمع المكي والمجتمع المدني.
25. القتال الآن فرض على كل مسلم.
26. جوانب الجهاد ليست عبارة عن مراحل متتالية (جهاد النفس أو جهاد إبليس، ثم جهاد المشركين والمنافقين).
27. الخوف من الفشل.
28. القيادة (في ساحة المعركة).
29. البيعة على القتال والموت.
30. التحريض على القتال في سبيل الله.
31. عقوبة ترك الجهاد.
32. شبهات فقهية والردّ عليها.
33. الحدود الأخلاقية والفقهية للجهاد.

إن مجرد قراءة هذه العناوين تتيح لنا استكشاف تلك «المحاجّة» البسيطة والكافية لتجييش كل «أولئك الذين ييأسون». المقصود بذلك كل المهمَّشين والمستبعدين من قبل الصراع القومي والدولة المتغطرسة الناشئة بعد الاستقلال والتنمية الاقتصادية المغذّاة والمدعومة من قبل الغرب، ثم من قبل عمليات اقتلاع الجذور الاجتماعية والثقافية التي تُصيب قطاعات واسعة من السكان، وعمليات الإفقار والتهميش والاحتقار... وهؤلاء جميعاً يشكّلون ملايين النساء والرجال الذين ينتظرون التوصّل إلى مرحلة المواطنية، أي أن يصبحوا مجرّد مواطنين في بلدانهم ليس إلّا. والدين هو وحده الذي



يفتح لهم إمكانية التوصّل إلى مرتبة الإنسان المكوَّن على صورة الله. وفي الواقع إنهم يجدون أنفسهم محرومين من حقوقهم الأولية (كحقّ العمل، والسكن، والفهم، والإعلام، والتثقيف، والإسهام في النشاط السياسي)[141]. كما أنهم محرومون من الإطار المناسب للتعبير الديني. وهذه الحالة لا تكاد تحتمل، لأنها تلغي الوعد الإلهي وعمل النبي وتفرض عليهم بالتالي اللجوء للجهاد، إذا ما أرادوا أن يبقوا داخل الميثاق المعقود بين الله والمخلوقات. هكذا نجد أنّ التطور السياسي أو بالأحرى المجريات السياسية قد قُرئت من قبل كاتب «الفريضة الغائبة» على ضوء المثال الاجتماعي والديني الأكبر للنبي في المدينة. وبالتالي، فإنّ الحالة السياسية تتطلّب حلاً مماثلاً لذلك الحلّ الذي استخدمه النبي ضد الكفار. ومن المعروف أنّ ابن تيمية قد أعاد تحيين هذا الحل أو استخدامه في سورية أثناء هجمة التتار والمغول عليها.

وهذا الحلّ محدَّد صراحة ومفروض من قبَل الله في آية السيف. ومن المفضَّل أن يطلع القارئ على هذا المقطع الخاص بالآية التي كنت قد خصصت لها شخصياً دراسة تحليلية مطوّلة. هذه الدراسة هي «علوم الإنسان والمجتمع مطبّقة على دراسة الإسلام». وقد نُشرت في كتاب «العلوم الاجتماعية في الجزائر» (طبعة الجزائر لعام 1986). كان «معظم مفسّري القرآن قد قالوا شيئاً ما عن آية معينة مدعوة بآية السيف». إليكم هذه الآية»: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة التوبة، الآية الخامسة).

كان أحد مُفسّري القرآن ابن كثير قد أورد في تعليقه على هذه الآية كلاماً للضحَّاك بن مزاحم يقول فيه: «إن هذه الآية تلغي كل معاهدة تمّت بين النبي عليه الصلاة والسلام وبين كل كافر. كما وتلغي كل عقد وكل اتفاق». وقد أورد العوفي بخصوص هذه الآية نقلاً عن ابن عباس قائلاً: « لم يعد يُعتَرَف بأي عقد ولا أي ميثاق حماية للكافر منذ أن كانت قد أوحيت هذه الآية وقررت حلّ الالتزامات المثبّتة في المعاهدة».

أما المفسّر محمد بن أحمد بن الجوزي الكلبي فيقول: «إن نسخ الأمر بحالة السلام مع الكفار والمغفرة لهم وعدم مقاومتهم وتحمُّل شتائمهم قد سبق هنا الأمر بقتالهم. وهذا يعفي من تكرار نسخ الأمر بالعيش في سلام مع الكفار في كل آية من آيات



القرآن. فالأمر بالعيش معهم في سلام وارد في مئة وأربع عشرة آية موزَّعة على أربع وخمسين سورة. ولكن كل هذه الآيات منسوخة من قبل الآية الخامسة من سورة المائدة والآية مئتين وست عشرة من سورة البقرة التي تقول ﴿كُتِبَ عليكم القتال..﴾.

ويستمر النصّ على هذا المنوال مورداً استشهادات أخرى من سلطات مأذونة ومعترف بها من قبل التراث «الأرثوذكسي».

كنت قد شرعت في تحديد هذا النظام من التفسير أو ذاك الأسلوب في قراءة القرآن في دراستي: «الإسلام في التاريخ» منشورات مجلة مغرب/ مشرق. ويكفي أن نضيف هنا بعض الإيضاحات والتدقيقات ارتكازاً على المنشور المذكور الذي يدعو إلى الجهاد.

ينبغي أن نلاحظ، أولاً، المكانة الكبيرة المخصَّصة للاستشهاد في هذا النوع من الكتابات. أقصد بذلك الاستشهاد بالآيات القرآنية أو بالأحاديث النبوية أو بتعاليم المؤلفين المسلمين القدماء كابن تيمية الملقّب «بشيخ الإسلام». ثم هناك ابن كثير الذي يشكّل سلطة عقائدية حنبلية أخرى. والاستشهاد بهما يملأ القسم الأعظم من المنشور (أي منشور الفريضة الغائبة). إن المسلمين المعتادين على هذه النصوص الكلاسيكية، بسبب معاشرتهم لها طويلاً، يحاولون التقليل من أهمية المنشور (أو أصالته وابتكاريّته)، لأنه مليء بالاستشهادات. وهم بذلك واهمون، لأنهم يقعون تحت تأثير الحكم المسبق السائد حديثاً تجاه عملية الاستشهاد[142].

فالواقع، إنّ القوة الإقناعية والتعبوية للخطاب الإسلامي تزداد فعاليتها وقوتها كلما أوردت الاستشهادات العديدة من النصوص المقدسة أو التي جرى تقديسها من قبَل المؤمنين (كنصوص ابن تيمية مثلاً). فكلّما أعادوا تحيينها واستملاكها وتطبيقها من جديد على أوضاع اجتماعية وسياسية مختلفة ومعيشة من قبل جماهير المسلمين، استطاعوا تحريكها أكثر فأكثر. وأما في داخل الفكر الإسلامي نفسه فيمكننا أن نعترض على هذه الطريقة في الاستشهاد بالنصوص القديمة، أو على الأقل مناقشة صلاحيتها من حيث المعنى والسياق والمشروعية اللاهوتية لاستخدام القرآن والحديث لأغراض كهذه. وهناك، أيضاً، مسألة تعدّد المذاهب والمناهج التأويلية التي أدّت في العصر الكلاسيكي إلى استخدامات مختلفة للاستشهاد. وكل هذا غير مأخوذ بعين الاعتبار من قبَل المنشور. نلاحظ، بهذا الصدد، أنّ الإجماع السياسي الحاصل بين الحركات



الإسلاموية منذ السبعينيات يميل إلى جعلنا ننسى تلك الرهانات اللاهوتية والمناقشات التأريخية ذات الأهمية الحاسمة، أو المعتبرة كذلك، من قبَل المفكرين الكلاسيكيين. هكذا نلاحظ إذاً حصول نوع من الزحزحة الإبستميائية داخل النظام المعرفي الخاص بالفكر الإسلامي ذاته. فمبدأ العودة إلى النصوص التأسيسية لا يزال سارياً، بل قد تصلَّب وتشدَّد أكثر. ولكن التلاعب المعنوي والاستدلالي المنطقي بالنصوص قد أصبح خاضعاً كلياً للغائية الإيديولوجية والسياسية التي تستبعد كل المجريات «العلمية» التي ينبغي أن يعرفها ويسيطر عليها كل إمام مجتهد (نقصد بالمجريات العلمية دراسة البنية النحوية والمعنوية والبلاغية للنصوص، ثم السيطرة على علم التاريخ واللاهوت وحتى الفلسفة. وهذا ما كان يتمتع به العلماء الكلاسيكيون، ولكنه غائب تماماً من اهتمامات الإيديولوجيين الحاليين وقادتهم المسيَّسين).

ضمن مثل هذا المنظور لا يعود هناك من معنى لاسم الشخص الذي كتب النص أو المنشور. (فمفهوم المؤلّف يتلاشى كلياً). وذلك لأن محمد عبد السلام فراج الذي يُعزى إليه نصّ «الفريضة الغائبة» ليس إلّا مجرد صدى لذلك الصوت الجماعي الكبير، ولذلك المتخيَّل الاجتماعي الجبَّار لملايين المسلمين. فهذا المتخيَّل الاجتماعي الذي يملأ وعي الملايين ينتظر بلهفة كل الدلالات وكل الأصداء السياسية ـ الدينية، وكل الآمال الهائجة التي تثيرها الاستشهادات المجمَّعة في هذا المنشور. فآلاف المواعظ الملقاة في المساجد، وآلاف الخطب العامة، وآلاف المقالات والمؤتمرات والكتب تحمل في طياتها وتنشر بشكل واسع جداً الشُّحنات العاطفية نفسها بالاستشهادات نفسها، والمفردات اللغوية والشعارات نفسها التي تؤثر على وعي الجماهير بفعالية أكبر، بسبب أنها مستخدمة بشكل دوري وشعائري طقسي. إن التراث الإسلامي الذي يمارس الاحتجاج والمعارضة باسم المطلق الموحى من قبل الله يَهدِرُ كنهر غزير جارٍ ويجمع في طريقه العناصر والشعارات الأكثر تنوعاً وتعدداً. وهذا التراث يُستخدم من قبَل فراج وجماعته لكي يؤدي الدور الثوري نفسه الذي كان قد أدّاه أثناء تجلّيه لأول مرة في مكة والمدينة. فالواقع أن الجهاد كان هو الردّ العسكري للنبي ضد تهديدات القتل والتصفية التي وجَّهها «المشركون» أو «الكفار» ضد «المؤمنين» أو «المخلصين»[143].

(في الواقع، إن التسميتين الأوليين هما جداليتان ومستخدمتان بشكل جدالي



ولكنهما نُصِّبتا في القرآن على هيئة مقولتين دينيتين صالحتين ومستمرتين إلى الأبد).
أما التسميتان الأخريان (أي «المؤمنين» و«المخلصين») فهما تدلّان، في الأصل، على فئة الأقلية من المسلمين الأوائل، والتي كانت في طور الانبثاق والظهور بصفتها قوة اجتماعية وسياسية وثقافية[144]. ونلاحظ أنّ القرآن يحمل على الأعراب المتشكّكين الذين يرفضون التضامن مع القضية الجديدة والمشاركة في الجهاد، بالعنف نفسه والسَّخط «الروحي» الذي نجده في الصوت الجماعي المعبِّر عنه في المنشور المذكور (الفريضة الغائبة).

هكذا نجد أن تجربة المدينة الكبرى قد أدخلت نوعاً من النموذج المثالي الأعلى للعمل التاريخي، وذلك بمساعدة الخطاب القرآني الذي يمزج بين الاندفاعة الروحية وضرورات النضال السياسي. وهذا الخطاب يمارس فعله ودوره بصفته حكاية تأسيسية[أ] لكل جماعة المؤمنين.

يمكننا أن نستخرج الخصائص التالية للنظام المعرفي الضمني الذي يقبع خلف المنشور كله وخلف كل نصّ جماعي لا يشكّل المنشور إلّا جزءاً منه ومقطعاً من مقاطعه.

1 ـ كل شيء محصور داخل السياج الدوغمائي المغلق[145] المشكّل والمؤطَّر من قبل المجموعة النصّية القرآنية، وكل الامتدادات المعنوية والفقهية اللاهوتية بالصيغة التي كان التراث «الأرثوذكسي» قد انتخبها عليها ثم كرَّسها ونقلها جيلاً بعد جيل.

2 ـ كلّ الانتباه مركَّز على الأمر الإلهي وضرورة تقديم الطاعة له من قبل كل مؤمن.

3 ـ إنّ التركيز على أولوية وأسبقية المعيار الذي يحدّد نوعية السلوك العملي الذي ينبغي اتّباعه في مجتمع المؤمنين، هو من القوة بحيث إنه يؤدي حتى إلى إلغاء مئة وأربع عشرة آية. هذا، على الرغم من أن هذه الآيات تمثّل تعاليم الله المنتشرة على مدى سنوات عديدة من الدعوة. هذا يعني أنّ القانوني يتغلّب في نهاية المطاف على اللاهوتي(146).

4 ـ نلاحظ في ما سبق أنّ مسألة النّسخ (أو الناسخ والمنسوخ) قد تمت تسويتها نهائياً، وبضربة واحدة، عن طريق «السيادات المأذونة» المكرَّسة من قبل التراث. (ولكن

أ. هناك أمثلة عديدة على حكايات التأسيس هذه نجدها في الملاحم القديمة، كما في التوراة والأناجيل والقرآن.



حصلت في الواقع مناقشات حول مبدأ النسخ وطرائقه بين الفقهاء الكلاسيكيين).

5 ـ من خلال هذه النصوص والاستشهادات السابقة نلاحظ أنّ المشركين والكافرين والمؤمنين لم يعد يُنظَر إليهم بصفتهم فئات اجتماعية متنافسة ومحدّدة بدقة، بل بمثابة حالات لاهوتية ـ قانونية تنطبق عليها الأحكام الشرعية نفسها في الظروف والسياقات التاريخية الأكثر تنوّعاً وتغيراً[147].

6 ـ نلاحظ، أيضاً، أن الظروف التاريخية والاجتماعية الأوّلية، التي استدعت إطلاق الأوامر المتضمّنة في الآيتين المذكورتين آنفاً، قد حذفت عنها الظروف التاريخية والصبغة التاريخية وأصبحت متسامية ومتعالية تتجاوز التاريخ. وقد تمّ ذلك بواسطة الإطار العام للدلالة والمعنى الذي رسّخته ظاهرة الوحي.

7 ـ نلاحظ أخيراً أنّ السيادات المأذونة[148] التي يتمّ الاستشهاد بها والمكرَّسة من قبل التراث تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من ظاهرة الوحي (أو تعتبر امتداداً طبيعياً لها). فالمعلومات التي يقولونها أو ينقلونها معصومة وغير قابلة للنقاش، وكذلك الأمر في ما يخصّ تأويلاتهم وتفسيراتهم. وهم يشكّلون نقاط علّام دوغمائية، تشرف على الخطاب الإسلامي المشترك وتتكفّل بآلية اشتغاله «المنطقية» و«المتماسكة».

تشكّل هذه الخصائص السبع، المستخرجة من المنشور، نوعاً من المسلّمات البدهية التي لا تقبل النقاش. وهذه المسلّمات تشكل بدورها الهيكلية الإبستميائية لكل الخطاب الإسلامي العام والمشترك بالصيغة التي يمارس دوره عليها منذ أن كان القرآن قد تشكّل على هيئة مدوَّنة نصيّة رسمية مغلقة (أي المصحف). نقصد مدوّنة نصيّة مؤلفة من آيات الوحي ومقروءة بصفتها تلك من قبل الفقهاء المأذونين. إن التوسّعات، وحتى الانفجارات المعنوية لآيات الوحي تبدو واسعة، لا محدودة، شديدة الترديد والتكرار، كما يبرهن لنا المنشور على ذلك. ولكن استراتيجيات القراءة الأرثوذكسية قد ولّدت سياجات دوغمائية ضيقة قليلاً أو كثيراً بحسب الحاجيات المعرفية أو الفضول المعرفي الذي يتمتّع بها أصحابها (من فلاسفة، أو فقهاء، أو متصوفة)، أو بحسب الحاجيات الإيديولوجية (كما هي عليه الحال في ما يخص الفقهاء، والمناضلين السياسيين). وكلا هذين النوعان من الحاجيات المعرفية أو الإيديولوجية (كما هي عليه الحال في ما يخصّ الفقهاء، والمناضلين السياسيين). وكلا هذين النوعين من الحاجيات



المعرفية أو الإيديولوجية مستمدّان من القرآن[149]. (أي يُتَّكأ عليه لبلورتهما).

إن الشخص «المسلم» يتشكل ويؤكِّد ذاته داخل السياج الدوغمائي المغلق الذي يقدمونه على أساس أنه المكان الوحيد «للحقيقة» الأرثوذكسية المتعذّر استبدالها أو تغييرها[150]. وهنا نجد أمام أعيننا حيِّزين أو فضائين في آنٍ معاً: الحيِّز الأوّل يشكّل ما ندعوه بالمسموح التفكير فيه إسلامياً، والحيِّز الثاني المستَحيل التفكير فيه[151] داخل السياج الدوغمائي المغلق. بمعنى آخر، فإنه لا يمكن لأي شخص أن يتوصل إلى الحيِّز الثاني إلّا إذا انتهك حدود السياج الدوغمائي المغلق.

إن الاستشهادات المطوَّلة التي يحتويها المنشور من كلام ابن تيمية تؤكِّد لنا على وجود كل الخصائص المميزة للنظام المعرفي الإسلامي. فالمنشور المعاصر يستخدم هيبة السيادة الدينية التي عاشت في القرن الرابع عشر الميلادي (أي ابن تيمية)، من أجل العودة صُعُداً إلى تجربة المدينة الكبرى والنموذجية، ومن أجل البرهنة على صلاحية المعارضة الاحتجاجية الإسلامية الفوق تاريخية، أو التي تتجاوز التاريخ[152]. وكل ذلك في آن معاً. فهذه المعارضة الاحتجاجية التي ظهرت في الماضي لا تزال صالحة في نظر أصحاب المنشور حتى في أواخر هذا القرن العشرين، لأنها موجَّهة ضد فوضى المدينة الجائرة أو المجتمع الظالم الذي يقوده زعماء «كفار»: كأنور السادات، وشاه إيران، وتيمورلينك. وهؤلاء هم تجليات للفرعون أو للزعيم الظالم الذي يستبدل بالسياسة الشرعية القوانين الدنيوية. هذا، على الرغم من أن السياسة الشرعية هي تلك التي علّمها القرآن وطبّقها النبي ووضَّحها الفقهاء المصلحون وذكّروا بها بانتظام.

عندما ينظر المؤرِّخ التاريخوي الوضعي وعالم الاجتماع الحديث إلى هذه التصورات والأفكار، فإنهما لا يريان فيها إلّا نوعاً من المغالطة التاريخية وإلغاء تاريخية المعنى الخاضع بطبيعة الحال للتقلبات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحلّ بالمجتمعات البشرية. وهنا ينبغي علينا أن نعترف بوجود قطيعة بين النظام المعرفي الخاص بمجتمعات الكتاب/ والنظام المعرفي الذي تتبنّاه مجتمعاتنا الصناعية الموحَّدة من قبل التكنولوجيا والمُعَلْمَنة[1]. ولكي نفهم مثل هذه القطيعة أو الوضع، فإنه ينبغي التخلّي عن منهجية التاريخ الراوي وعلم الاجتماع الوصفي والالتحاق بمنهجية علم

---

1. في ما يخصّ مصطلح مجتمعات الكتاب انظر دراستي بالإنكليزية: «مفهوم الوحي: من أهل الكتاب إلى أسرار الكتاب» في المجلة الألمانية.
«The notion of revelation: from Ahl – kitab to the secrets of the book» in، Die Welt des Islam.



الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية التي هي وحدها قادرة على شرح المسألة. فالواقع أن النظام المعرفي الإسلامي هو ذو جوهر أسطوري، وبالتالي فمن الخطأ أن نحاكمه أو ندرسه بمعايير المعرفة التاريخية المُعَقْلنة أو ضمن منظورها وحده فقط[153]. ومن المعروف أنّ هذه المعرفة ومنهجيتها تتحوّل أحياناً إلى وضعية بحتة أو حتى تأريخوية فقط، وذلك لدى الكثير من المؤرّخين المسلمين والغربيين.

إنّ الرهان القابع وراء هذه المقاربة النظرية كبير جداً، لأنه يخصّ التحديد الدقيق لمكانة الإنسان في مجتمعات الكتاب. فالتوصل إلى مثل هذه المكانة في مثل هذه المجتمعات ليس متيسراً للجميع[154]، بل هو يعتمد على مبدأ الشرعية العليا للسيادة العليا التي تتبناها هذه المجتمعات. فالشرعية تُكتَسَب فقط من خلال التعلُّق بالسلف الصالح الذين شهدوا العصر التدشيني لتاريخ الطائفة الموعودة بالنجاة (أو الفرقة الناجية). فكل الأفراد العائشين في المجتمع ليسوا أناساً ولا يمكن أن يتوصّلوا إلى مرتبة الإنسان بحسب هذا التعريف للشرعية أو للمشروعية. بل إن الأشخاص أنفسهم يتفاوتون من حيث الأهمية ويصبحون أفضل كلّما اقتربوا من مثال التقوى والورع المتطلَّب من قبَل القرآن وعائلة النبي (أشراف).

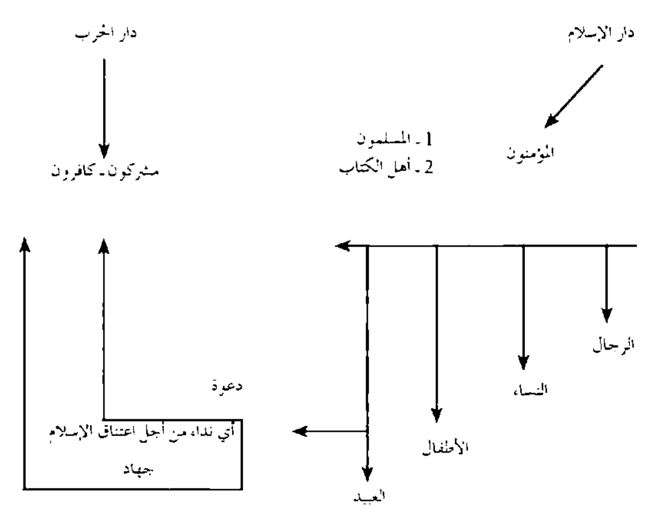
وهذا المبدأ العام لتصنيف الأشخاص والأفراد يتعقَّد أكثر بسبب التحديدات الشرعية المختلفة لمكانة الرجل، والمرأة والطفل، والعبد (قبل إلغاء نظام العبودية). ونلاحظ، بهذا الصدد، أنّ دعوة المنشور إلى إعادة الجهاد إلى ساحة الفترة التاريخية المعاصرة يهدف إلى إيقاف التطور الحديث[155] الجاري حالياً في المجتمعات الإسلامية أعربيةً كانت أم غير عربية. فهذا التطور يميل إلى الخلط بين الفرد والإنسان عن طريق فرض المفهوم العلماني للمواطن الذي يتمتّع بحقوق متساوية مع الجميع من حيث ممارسة الوظائف نفسها والأدوار نفسها التي يتمتّع بها الجميع في المجتمع. ونحن نعلم، بهذا الصدد، إلى أي مدى تتعرّض المرأة ومكانتها إلى نقاشات حادّة وملتهبة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وفي هذه النقاشات الحادّة يصطدم أكثر فأكثر، وبشكل مباشر وعنيف، النموذج التقليدي الذي يريد إعادة القانون الموحى من جهة والإعلان الحديث لحقوق الإنسان والمواطن من جهة أخرى.

هل هناك من حاجة لأن نذكِّر بأن منظور هذا المنشور، الذي ندرسه، هو نفسه



ذلك المنظور القديم لأوروبا أثناء الحروب الصليبية وحروب الأديان الشهيرة التي جرت بين البروتستانت والكاثوليك[156]؟ بمعنى آخر، إنه هو نفس منظور ما كنت قد دعوته بمجتمعات الكتاب. وفي مثل هذا المنظور نلاحظ أنّ الجهاد موجَّه ضد غير المؤمنين المعتبرين بمثابة لا أشخاص والذين يملأون دار الحرب بطولها وعرضها. أقصد بكلمة لا أشخاص أنهم لا يتمتّعون بمكانة الإنسان.

وهكذا نتوصل إلى المنظور التراتبي الهرمي كما في الجدول التالي:



ملاحظة: كلما نزل السهم أكثر قلّت المكانة بطبيعة الحال. أمّا أهل الكتاب فهم مؤمنون. وهم يولّدون المراتبية الهرمية نفسها التي يولدها المسلمون بين الرجل/ المرأة/ الطفل/ العبد. ولكن لهم قوانينهم القضائية الخاصة بهم.

وأمام مثل هذه النظرة التي «تخلع المشروعية» على فواجع الأمس واليوم، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل عن كيفية الخروج من السياج الدوغمائي المغلق. لقد استطاع الغرب أن يختطّ طريق العلمنة التي أدّت إلى تخفيف التوتّر والصراع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. كما فرض دوائر من الفعالية المستقلة ذاتياً: كالدائرة الاقتصادية، ودائرة العدالة، ودائرة البحث العلمي. ولكنه لم يستطع أن يتوصّل، حتى الآن، إلى ترسيخ القيم الأخلاقية والروحية التي تتطلّبها مجتمعاتنا الحديثة اليوم أكثر فأكثر، وذلك

على هيئة أشياء علمية يقينية. بمعنى آخر، فإن مشكلة الإنسان تظلّ مطروحة حتى بعد كل هذه الممارسة السياسية والعلمية الطويلة المرتكزة على المسلّمة أو المصادرة التالية: الزوال المحتوم للدين. من المعروف أنّ دور كهايم كان قد عبَّر عن هذه القناعة «العلمية» بكل بلاغته من خلال الكلمات التالية:

«كان الدين في الأصل يشمل كل شيء. كل ما هو اجتماعي كان دينياً في الماضي. كانت الكلمتان مترادفتين أو متطابقتين. ثم شيئاً فشيئاً راحت الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية تتحرَّر من الوظيفة الدينية وتتبلور بشكل مستقل وتتّخذ طابعاً دنيوياً وزمنياً واضحاً أكثر فأكثر. وإذا ما جاز لنا التعبير قلنا إن الله، الذي كان في البداية داخلاً في كل العلاقات الإنسانية، قد أخذ ينسحب منها تدريجاً، الذي كان في البداية داخلاً في كل العلاقات الإنسانية، قد أخذ ينسحب منها تدريجاً. لقد راح الله يهجر العالم للبشر ولعراكهم وصراعاتهم. وإذا كان لا يزال مستمراً في الهيمنة عليهم، فعلى الأقل أنّ ذلك يحصل من فوق، ومن بعيد»[1].

قبل أن نتفحّص كيف يحاول الفكر العلمي المعاصر أن يتجاوز هذه النظرية الاختزالية للدين، فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى أنّ الفكر الإسلامي لا يزال منغلقاً في سياجه الدوغمائي. وبالتالي فهو لم يعرف، حتى الآن، تلك المسارات التربوية والتثقيفية وتلك الحلول العملية التي شهدتها المجتمعات الغربيّة منذ القرن الثامن عشر[157]. والجهل بتلك المسارات هو ما كنت قد دعوته باللامفكّر فيه داخل الفكر الإسلامي. وهذا يدفعنا للإحساس بضرورة إقامة المجابهة والمقارنة بين الفكر الإسلامي والفكر العلمي، في الوقت الذي نبقى فيه يقظين ومفتوحي الأعين في ما يخصّ مسألة العلمية.

من البدهي أنّ الفكر الإسلامي، كما هو ممارس عليه في الخطاب الإسلامي المشترك، سوف يرفض قطعياً، ودون أي تفحّص، مبدأ مثل هذه المجابهة والمقارنة ذاتها. وهذه هي استراتيجية الرفض المعروفة جيداً في كل الأنظمة المعرفية المغلقة. ولكننا نستنتج من هذا الرفض مطلباً مشروعاً يتمثّل في ما يلي: ضمن مقياس أنّ الفكر العلمي المعترف به من قبل جماعة الباحثين المعاصرين هو مرتبط بالتجربة التاريخية

أ. انظر كتابه «عن تقسيم العمل الاجتماعي»، طبعة رابعة، باريس 1922، ص 143 - 144.

1 - Emile Durkheim: De la division du travail social, paris, 1922.



الغربية واللغات الغربية، فإنه ينبغي علينا أن نحذّر من تكرار الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة الأرسطو طاليسية عندما نصَّبت المقولات التي نحتها وبلورها المعلِّم الأول من خلال اللغة الإغريقية بصفتها مقولات كونية.

يُضاف إلى ذلك أنّ رهان المجابهة المذكورة يخصّ اليوم، كما بالأمس، الأساس الكلي والنهائي للقيم التي تشكّل الإنسان وتحدِّد نوعية فكره وممارسته. كانت الأديان التقليدية قد حدَّدت هذا الأساس ونجحت في تجذيره وترسيخه في قناعة الجميع ووعيهم. وقد استطاع الفكر العلمي أن يحدّد هذه الصياغات التعبيرية والرسل الحاملين لها والشاهدين على الوجود العقلي لهذا الأساس المتمثل «بالحركة، بالكلام، بالنصّ، بالبناء، بالمؤسسة، بالإنسان، بالجماعة»[أ]. ولكنه فشل، أو لا يزال يفشل حتى الآن في الكشف الموضوعي عن طبيعة العامل الديني ونوعيته.

ينبغي ألّا يفهم من كلامي السابق أنه ينبغي الانصياع لموجة التديّن الحالية التي تغطي وتحجب بحجاب روحانوي (لا روحاني حقيقي) الحاجيات النفسية والسياسية المرتبطة بشكل مؤكّد بالانقلابات الهيكلية والمفصلية التي تشهدها مجتمعاتنا الحالية. وأودّ أن أميّز، بهذا الصدد، بين خطّين من البحث متكاملين. وهما قادران إذا ما اتبعناهما على تجاوز النظريات الاختزالية وأنواع الرفض الدوغمائية والتأملات الروحانوية حول القيم ومبادئ الشرعية والمشروعية. هذان الخطان هما:

1 ـ خط الأنتربولوجيا الدينية الذي ينبغي أن يدمج الأديان الثلاثة في مجال بحثه، وذلك عن طريق وضعه حدّاً لاستبعاد المثال الإسلامي من ساحة الدراسة والتحليل.

2 ـ ينبغي على الفكر الإسلامي أن يخرج من سياجه الدوغمائي المغلق لكي يستفيد من أدوات العلوم الاجتماعية وتساؤلاتها. وهذه العلوم تغتني في خط الرجعة بدورها عن طريق دراسة الإشكالية التي تطرحها مجتمعات الكتاب.

نلاحظ أنّ الإسلام يمارس، في آنٍ معاً، نوعاً من الجاذبية/ والنفور على الباحثين الغربيين. فهم من جهة يرغبون في سماع ما يقوله المسلمون عن أنفسهم، وعن دينهم

أ. انظر مساهمة الباحث الفرنسي في علم اجتماع الأديان إميل بولا، وذلك في الكتاب المعجمي الذي أشرف عليه مارك غيوم وصدر في باريس عام 1986. عنوان المساهمة «إبستمولوجيا» (أي علم نظرية المعرفة). وهي منشورة في الكتاب الذي يحمل عنوان: «وضع العلوم الاجتماعية في فرنسا».

Emile Poulat: «Épistémologie» dans «L'État des sciences sociales en France» Paris, Édition la Découverte, 1986.



ومجتمعاتهم. ولكنهم يرفضون اتخاذ المثال الإسلامي كقاعدة انطلاق من أجل دراسة الظاهرة الدينية أو التفكير بها. وعندما نعرف إلى أي مدى تبقى المسيحية متخلّفة جداً عن الحركات المعاصرة للفكر التجديدي هذا، على الرغم من أنها تعيش في وسط مناخ علمي حيوي ومحرِّض للهمم إلى أبعد الحدود، أقول عندما نعرف ذلك يمكننا أن نقيس بالمقابل مدى حجم التخلّف الذي تعاني منه دراسة الإسلام. فالإسلام يبقى مرتبطاً بالتصوّرات الجماعية للجماهير المسحوقة. ونلاحظ اليوم وجود نوع من الإجماع في صفوف علماء الأنتربولوجيا بشكل خاص يقضي بعدم الاقتراب من مجال أديان الوحي وعدم دراستها. هذا، في حين أنهم يبذلون جهوداً مضنية في دراسة أقدم المجتمعات القبلية لأفريقيا وأستراليا والمحيط الهندي وأميركا[أ]. فلماذا كل هذا الحذر؟ لماذا هذا الإقبال على دراسة أديان القبائل والشعوب القديمة، والانصراف كلياً عن دراسة الأديان التوحيدية؟ هل ينبغي أن نفسِّر ذلك «الحذر» بسبب انتماء الباحثين الغربيين إلى أديان لا تزال تمارس أدواراً أساسية في مجتمعاتهم الخاصة بالذات؟ نلاحظ بهذا الصّدد أنّ اليهودية والمسيحية والإسلام تقف على قدم المساواة. (أي إن التجاهل يشملها جميعها).

هل يمكن أن نتحدّث عن استقالة الباحثين أو حذرهم أو لا مبالاتهم؟ في ما يخصّ الإسلام ينبغي أن نضيف إلى هذه الملاحظات ظاهرة أخرى هي استراتيجية الاهتمام الدراسي التي يتّبعها الكثير من علماء الإسلاميات الغربيين (أي من كانوا يدعون بالمستشرقين). فالعديد منهم يرفضون تعميق الدراسات والتحليلات في الاتجاهات المؤدّية إلى إزالة المحرمات المتراكمة من قبل الإسلام الرسمي، منذ أن كانت الدول القومية قد اختطَّت الحدود المسموح بها في الاستكشاف العلمي والتي لا ينبغي تجاوزها في أي حال من الأحوال. هكذا نجد أنّ جماعة الباحثين العلميين التي يفترض أنها حرة مبدئياً في تناول كل الموضوعات دون أي محرمات، وفي تعرية كل آليات التغطية والتقنيع للرهانات الحقيقة لكل حياة اجتماعية بشرية، أقول نجدهم يفضلون

أ. كما تشهد على ذلك أعمال كلود ليفي ستروس، ثم الكتاب الجماعي الذي يحمل العنوان التالي: مفهوم الإنسان في أفريقيا السوداء (La notion de la personne en Afrique noire) المنشور من قبل ج. ديترلين (G. Dieterlen) باريس 1973 ونلاحظ أن المراجع الأنتربولوجية المتوافرة بخصوص المجتمعات الإسلامية، تؤكّد لنا وجود ذلك الفصل المشار إليه بين التاريخ الراوي وعلم الاجتماع الوصفي والإسلاميات الكلاسيكية من جهة وبين علم الأعراق والسلالات والأنتربولوجيا المتخلصة من النزعات العنصرية من جهة أخرى.



ممارسة التواطؤ الإيديولوجي مع الفئات المهيمنة في المجتمعات العربية والإسلامية، بل أكثر من ذلك فإننا نجد أنّ الأدبيات التبجيلية عن الإسلام تغتني وتتزايد بفضل أعمال بعض «المستشرقين» المشهورين...

هكذا ينبغي أن نعترف بوجود نوع من الحصر والتقييد للبحث العلمي في ما يخصّ الإسلام كدين، وذلك لأن المسلمين يتعرّضون أكثر فأكثر لضغط الإكراهات السياسية والثقافية والنفسية التي تتزايد قوتها في مجتمعاتهم. وفي الوقت ذاته نلاحظ أنّ اختصاصيي الإسلاميات من الغربيين يبدون مسحورين بالفعالية السياسية «للأصوليين» الإسلاميين وبمقدرتهم على الانتشار والتوسع. ولهذا السبب نجدهم يغلّبون منهجية الوصف السياسي أو بالأحرى السياسوي ضمن منظور المدة القصيرة على ذلك العمل النقدي الضخم والذي لا مفرّ منه: قصدت بذلك المراجعة النقدية للهيكلية الابستميائية لكل النظام المعرفي الإسلامي مأخوذاً ضمن تاريخه الطويل (أي ضمن المدة الطويلة).

ولما كنت قد أخذت هذا النقص في الاعتبار فإني قد حاولت أن أبرهن من خلال دراستي عن «مفهوم الوحي» أنّ ظاهرة الوحي لم تعد مسألة تخصّ علماء اللاهوت والتيولوجيا فحسب، بل أصبحت تمثّل أحد المواقع الاستراتيجية لتدخّل المؤرخ (أي مؤرخ النّص القرآني والأدبيات التفسيرية). كما تخصّ عالم الألسنيات والدلالات (من حيث دراسة نظرية الخطاب الديني ونقد الخطاب اللاهوتي)، وتخص أيضاً عالم الاجتماع (أي علم اجتماع الإيمان، والأمل، والخطاب الديني، والممارسة الدينية المرتبطة بالقرآن/ أو بالتراثات القديمة المحلية السابقة على الإسلام). كما تخصّ عالم النفس (الذي يقوم بدراسة عملية استبطان «القيم» من قبل المؤمن، ودراسة الرأسمال الرمزي الديني، ودراسة دور «الوحي» في عملية الدمج النفسية والاجتماعية ـ الثقافية للإنسان). كما تخصّ رجل القانون (الذي يدرس أصول القانون المدعو دينياً وأسسه). كما تخصّ عالم الأنتربولوجيا (الذي يدرس الوحي بصفته خطاباً يخلع الشرعية على كل أنواع الهيمنة والتسلّط: من سياسية واقتصادية ونفسية ورمزية. ثمّ يخلع الشرعية على هيمنة الرجل على المرأة، والبالغ على الطفل والمراهق، وربّ العمل على العامل، والزعيم على المواطن ـ الرعية، والولي على المؤمن العادي، والشيخ على المريد، والعالم



الديني على الرجل العلماني الدنيوي...).

وكل هذه المراتبيات الهرمية لا تزال تمارس دورها حتى الآن وتحافظ على صلاحية النظام المعرفي التقليدي المؤسَّس على أولوية الوحي وتؤبِّده. وعن طريق اتّباع هذه المنهجيات والدراسات يمكننا أن نكتشف شيئاً فشيئاً كل الآليات الاجتماعية والثقافية التي يرتكز عليها النظام الاجتماعي «ومشروعية» النظام السياسي. وهما يشرطان بدورهما، وبكل قوة، مكانة الإنسان وتطوّره. (المقصود يتحكّمان بها).

لا ريب في أنه يمكننا أن نلتقي بهذه المشاكل ونعالجها انطلاقاً من الموضوعات الشائعة كالدولة، والمجتمع المدني، والسيادة العليا والسلطة السياسية، والأسطورة التاريخية، ونظام الإنتاج والتبادل، والبنى الأولية للقرابة، وعلم اجتماع القانون، إلخ... ونلاحظ أنّ الممارسة العلمية الغربية أو البحث العلمي الغربي يشعر بالارتياح عندما يدَّخر أو يتلافى أو يحذف المسألة الدينية من دائرة اهتماماته. ولهذا السبب يمكننا أن نجد دراسات مكرّسة للموضوعات المختلفة المذكورة آنفاً. ولكنها تمثّل في الغالب دراسات محدودة جداً من حيث طموحاتها العلمية ومعلوماتها ومكتسباتها العملية والنظرية، ثم بشكل أخصّ من حيث عددها. كيف يمكن القبول بإهمال العامل الديني ودراسته؟ كيف يمكن الشعور بمشروعية الحذف الصريح للعامل الديني من ساحة المجتمعات الغربية التي يبدو «الله» حاضراً فيها على كل مستويات الوجود الاجتماعي والخطاب الذي يعبِّر عنه على عكس ما ادَّعى دوركهايم في بداية هذا القرن[158]؟ ألا يمكننا الاعتقاد بأنّ الفكر العلمي يستطيع، بل ينبغي عليه، أن يستثمر مثال مجتمعات الكتاب، بمعنى أن يدرسها ويحلّلها علمياً؟ ونحن نعلم أنّ الدين في هذه المجتمعات ينفتح على الثقافة الفصحى العالِمة والمُعقلَنة، في الوقت الذي يؤبِّد فيه الممارسات الرمزية التي تحوِّل الحقائق الذهنية إلى نظام اجتماعي إكراهي وقسري.

وعلى هذا الصعيد يمكن عدّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة بمثابة مختبرات غنية جداً بالتعاليم والدروس والعظات بالنسبة للعلوم الاجتماعية إذا ما تجرّأت ودرستها. ولكنها للأسف تبقى، حتى الآن، غير محلَّلة وغير معروفة إلّا بشكل ضعيف جداً، لأنّ مؤسسات تكوين الباحثين غير كافية أو غير ملائمة، ولأنّ المناهج والأجهزة المفهومية الموجودة غير مطابقة وغير مناسبة لتفسير الحالات والممارسات والعقائد والمؤسسات



والمجريات الشديدة الخصوصية غالباً. أقول ذلك وأنا أفكّر مثلاً بمسألة الجنس، أو بنى القرابة، أو بالقوانين التشريعية التي تمزج بين القانون الإسلامي التقليدي والقوانين الحديثة، أو بمقارعة قانون العِرض والشرف بإكراهات الاقتصاد الصناعي وضروراته، وبالتناقضات الكائنة بين دولة القانون ودولة الإرث أو الوراثة، وبين الصراعات والقطيعة الكائنة بين الرؤيا الطوباوية للسيادة العليا وبين ممارسة السلطات القمعية على أرض الواقع، إلخ...

إن الميراث الثقافي والفكري والروحي المتراكم داخل التراث الإسلامي يغذّي دائماً الحلم بمثال الإنسان أو بالإنسان المثالي (أو الإنسان الكامل) كما كان الله قد حدَّد ملامحه وطرق وجوده أو تحقُّقه، وكما كان الأولياء الصالحون والصوفيون والمفكّرون قد اختطّوا مساره في حياتهم الشخصية وفي الرواية التي خلّفوها لنا عن تجربتهم في آن معاً. هناك حنينٌ جبّار للكينونة لا ينفصل عن «الرغبة العميقة في البقاء»، هذه الرغبة التي تعذّب كل روح بشرية ذات تواصل مع الوعد بالأبدية. وهذا الحنين يحرِّك المسلم بالطريقة نفسها التي يحرِّك بها المؤمنين اليهود والمسيحيين المفعمين بوعود الكتابات المقدسة. وهذا المعطى الذي لا يختزل في أعماق الإنسان العائش في مجتمعات الكتاب، هو الذي يحاول أن يعبِّر عن نفسه وأن يتجسَّد من جديد في الأشكال العديدة والنماذج المختلفة للوجود التي تقترحها علينا الحداثة. وإنها لحقيقة أنّ الفكر العلمي يميل إلى اختزال هذا المعطى المشكل للشخص البشري، بدلاً من أخذه في الاعتبار ودمجه في محاولته الجاهدة من أجل عظمة الإنسان، عن طريق آخر غير طريقة المتخيَّل المعقلن الذي يكتفي، في معظم الأحيان وبشكل أكثر مما ينبغي، بإحلال نفسه محلّ المتخيَّل الأسطوري.



هَوامِش وشروحَات

وَضَعَها هَاشم صَالح

لتنبيه:

1) يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصياً لكي يتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها. للمزيد من الاطلاع، أنظر بهذا الصدد كل الفصل الأول من كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، وهو بعنوان: نحو إسلاميات تطبيقية. أي في الواقع تطبيق علوم الإنسان والمجتمع على دراسة الإسلام، بدلاً من الاكتفاء بالدراسة الوصفية و«الحيادية» الخارجية التي يتّبعها المستشرقون عادة. وأمّا في ما يخصّ حيرة أركون تجاه الظاهرة الأكاديمية ورغبته في الوصول إلى أكبر عدد ممكن من القراء فهي مفهومة، ويشعر بها الكثير من كبار الباحثين العلميين. وفي أوروبا نلاحظ صدور كتب «متوسطة» سهلة تشرح الكتب الأكاديمية الكبرى وتقدّمها للقراء لكي يستطيعوا النفاذ إليها والإفادة منها. وفي ما يخصّ كتب أركون أشعر، أحياناً، بعد المعاشرة الطويلة والمران المستمر، أنه ينبغي ليس فقط ترجمتها وإنما تلخيصها أيضاً، أو كتابة عدّة كتب عن كل كتاب مترجم لكي يفهم فعلاً! أقول ذلك على الرغم من العناية القصوى التي أوليها لترجمته، وعلى الرغم من كل الهوامش والشروحات التي أرفقها بالنصّ المترجم.

2) تذكّرنا شكوى أركون من البحاثة الأكاديميين المتبحرين هنا بشكوى نيتشه في زمنه من المؤرخين الفللوجيين الذين يضيعون في التفاصيل وتفاصيل التفاصيل، ويقضون عمرهم في جمع المعلومات وتراكمها دون أن يفكروا ـ ولو للحظة ـ بكيفية استغلالها وتفسير مغزاها. ويقول نيتشه هذه العبارة الجميلة: «المؤرّخ الذي يفكر دائماً إلى الوراء ينتهي بأن ينظر إلى الوراء أيضاً»، أي ينتهي به الأمر بالعيش في الماضي ونسيان الحاضر وقضاياه تماماً. أنظر بهذا الصدد كتابه: «التأمّلات المباغتة الثانية»: فائدة الدراسات التاريخية بالنسبة للحياة ومضارُّها». الطبعة الفرنسية، فلاماريون، 1988 (مرفق بمقدمة طويلة).

- Nietzsche: Seconde considération intempestive, de l'utillité et de l'inconvénient des études historique pour la vie, flammarion, 1988.

3) كنت أترجم مصطلح الـ(immaginaire) سابقاً بالمخيال بناءً على نصيحة بعضهم. ولكني اكتشفت في ما بعد، ومن خلال ردود الفعل العديدة، عدم تقبل الذوق العربي لهذه الكلمة وعدم استساغته لطريقة نحتها واشتقاقها. والآن استخدم مكانها كلمة: المتخيَّل: أي مجموعة الصور والتصورات التي تملأ وعي الفرد والجماعة تجاه شيء محدد أو جماعة أخرى مثلاً. فهناك، مثلاً، متخيَّل غربي تجاه الإسلام، كما أنّ هناك متخيَّل إسلامي تجاه الغرب. وهناك متخيَّل شيعي تجاه السنة، ومتخيَّل سنّي تجاه الشيعة...، إلخ...

4) لفهم مصطلح السياج الدوغمائي المغلق أنظر مقدمة هذا الكتاب بعنوان: «المثقف المسلم أمام تراثه». وأمّا إيديولوجيا الكفاح فهي تمثّل السياج الدوغمائي المعاصر والمغلق أيضاً. وهو يشبه السياج اللاهوتي الذي ساد سابقاً، ولا يزال... كما أنها تمثّل المعادل المعاصر لعقيدة الجهاد سابقاً.

5) يقصد أركون بمصطلح النظرة الإثنوغرافية نظرة البحّاثة والصحافيين الغربيين للشعوب الأخرى وثقافاتها نظرة فولكلورية احتقارية. وهذه النظرة سادت في القرن التاسع عشر وفي زمن الاستعمار بنحو خاص. ولكنها لا تزال سائدة في أوساط الباحثين اليمنيين والعنصريين، في حين تخلّت عنها قطاعات واسعة من الباحثين الأحرار الأوروبيين، نذكر في طليعتهم عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، أو جورج بالانديه مثلاً.

6) هنا يكمن الفرق الأساسي بين منهجية أركون (أي الإسلاميات التطبيقية) وبين منهجية المستشرقين (أي الإسلاميات الكلاسيكية). ففي حين تبقى الثانية سطحية خارجية، تنفذ الأولى إلى عمق المشاكل، وتقوم بعملية انخراط إبستمولوجي ـ أي معرفي ـ كامل ودون أي تحفّظ. ومن الواضح أنّ منهجية الاستشراق لا تؤدّي في معظم الأحيان إلى تعرية المشاكل وآليات الهيمنة والتسلط السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية. وهي تبدو في معظم الأحيان متواطئة مع الأرثوذكسية والفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات بالذات. باختصار، فإنها لا تؤدّي إلى التحرير الفكري المطلوب، وهو آخر شيء تفكر فيه.



السؤال الأوّل

(1) مصطلح «تسيير أملاك الخلاص» يعود إلى عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر الذي بذل جهوداً كبيرة في دراسة الدين وعلاقته بالمجتمع، وكان بالتالي من مؤسّسي علم الاجتماع الديني. وهو يدرس الدين والكنيسة والكهنة على غرار ما يدرس عالم الاقتصاد الساحة الاقتصادية والرأسمال الاقتصادي. فالرأسمال الديني أو الرمزي يبدو شيئاً مثالياً أو مجرداً لا واقع له، على عكس الرأسمال الاقتصادي. ولكنه في الواقع يمارس فعله وتأثيره كقوة مادية، تماماً كما الاقتصاد. فالكنيسة التي توزّع صكوك الإيمان على الناس، تشبه الشركة الرأسمالية التي توزع سندات الاستملاك على المساهمين. والأولى تقدّم للمؤمنين أملاكاً في السماء، وأمّا الثانية فتقدّم لهم أملاكاً على هذه الأرض. وبالتالي فتسيير أملاك الخلاص ورعاية شؤونها من اهتمام الكنيسة والكهنة.

(2) فيرنان بروديل هو أحد كبار مؤرّخي فرنسا في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد توفي قبل ثلاث سنوات في باريس عن عمر يناهز الثمانين. وأطروحته عن البحر الأبيض المتوسط تشبه البحر لغزارتها وقوتها، وتُعدّ أهم مرجع عن الموضوع حتى الآن. وله كتابات تنظيرية أخرى شديدة الأهمية عن علاقة علم التاريخ ببقية العلوم الإنسانية. وفيها يخوض مناظرة قوية وخصبة مع العالم الأنتربولوجي الشهير كلود ليفي ستروس (أنظر «كتابات على التاريخ»). Fernand BRAUDEL: Ecrits sur l'histoire, Flammarion, 1979.

(3) المقصود بالمستودع المشترك هنا: الوحي التوحيدي. فاليهود والمسيحيون والمسلمون ينتمون إليه، ولذا يزاود بعضهم على بعض من أجل استملاكه واحتكاره. وهذا المستودع المليء بالعلامات والرموز كان في البداية منفتحاً، حراً، ولكنه تحوّل في ما بعد ومن خلال ضغط الأحداث إلى تيولوجيا مغلقة هدفها تسويغ استراتيجيات السيطرة والقوة للفئات المتنافسة على حوض البحر الأبيض المتوسط: أي اليهود، والمسيحيين، والمسلمين.

(4) المقصود بذلك عملية الهبوط بالمستوى المنفتح والحر لنوحي التوحيدي إلى مستوى الانغلاق والجمود والتقنين وتشكيل السياجات الدوغمائية المغلقة على يد فقهاء مختلف الطوائف.

(5) هذا يعني أنّ ما تعتقده جماهير المؤمنين بأنه لاهوتي ديني، هو في الواقع دنيوي) وسياسي محض، وليس له أية قداسة، كما توهمنا بذلك السلطات التيولوجية المسيطرة من أجل خلع المشروعية على ذاتها.

(6) كلام أركون هذا مهم جداً جداً، لأنه أوّلاً يدين مساهمة وسائل الإعلام الغربية في تشويه صورة العرب والمسلمين في أوروبا، ولأنه ثانياً يدين المنهجية السطحية التي يتبعها معظم الصحافيين الغربيين في تقديم صورة عن الأحداث في صحف ومجلات الغرب. فهم يظلّون مسجونين في ساحة المدة القصيرة لا الطويلة. وبالتالي فتحليلاتهم تظلّ قصيرة النفس، وعديمة الجدوى تقريباً. ومصطلحا المدة الطويلة والمدة القصيرة هما من اختراع فرنان بروديل المذكور سابقاً. ويرى أركون على أثر بروديل أنه لا يمكن فهم ظاهرة ما أو طائفة ما أو شعب ما من خلال المدة القصيرة فقط، وإنما ينبغي موضعة ذلك داخل إطار المدة الطويلة. وهذا ما يمكن أن نعيبه من جهتنا على المسيّسين والصحافيين السطحيين العرب. فهم عندما يتحدّثون عن ظاهرة الطائفية المنتشرة الآن بقوة في الشرق الأوسط، مثلاً، يكتفون بدراسة أو مراقبة فترة الربع قرن الماضي، ويرون أنّ الطائفية حديثة العهد وطارئة على مجتمعاتنا بل إنها جاءت من الخارج، من الاستعمار! هكذا نجدهم يفسدون تماماً طرح المسألة من الأساس بسبب قصر نظرهم وبسبب موضعتها ضمن إطار المدة القصيرة فقط. ولو أنهم عرفوا كيف يموضعونها ضمن إطار المدة الطويلة للتاريخ (أي خلال ألف سنة) لعرفوا كيف نشأت لأول مرّة ومتى نشأت، وكيف تبلورت أثناء تبلور الأرثوذكسية السنية فالشيعية فالخارجية، بكل تفرعاتها العديدة. وكذلك الأمر في ما يخصّ نظرة الغرب إلى الإسلام. فهو يكتفي برؤيته من خلال بعض الأحداث العنيفة والحوليات الجارية، وينسى أنه كان ذا حضارة حقيقية في العصور الوسطى وتاريخ مجيد. (بمعنى أنه يأخذ فترة من تاريخه وينسى الفترة الأخرى).

(7) الغرب المسيحي هو كل أوروبا حتى القرن الثامن عشر وعصر التنوير. الغرب العلماني هو ما جاء في ما بعد، وخصوصاً بعد الثورة الفرنسية (1789).

(8) مفهوم الفرقة الناجية احتكره أهل السنة لأنفسهم دون سواهم عن طريق الارتكاز على حديث مشهور يرد في ما بعد. ومن المعروف أنّ هذا الاحتكار إيديولوجي ولا يستند إلى أي أساس لاهوتي أو ديني. ولكن نظراً لإمساكهم بزمام السلطة فترة طويلة من الزمن (أي منذ البداية)، فقد استطاعوا تمريره على أساس أنه ادّعاء لاهوتي ديني وغطّوا على أصل منشئه التاريخي والسياسي البحت، وأصبح حتى أبناء الطوائف الإسلامية الأخرى يعترفون لهم بذلك عن جهل أو خضوع مزمن (أو لأن إيديولوجيا الطبقة المهيمنة تكون عادة هي إيديولوجيا المجتمع ككل). نلاحظ في ما يخصّ المذهب الشيعي المسيطر في إيران أنه يدّعي الشيء نفسه، أي تماماً كالسنة في البلدان العربية. كلاهما يزعم أنه يمثّل «الإسلام الصحيح» دون غيره... كل واحد منهما في الجنة وبقيّة الطوائف في النار. وهذا هو المنظور القروسطي الذي ساد المسيحية وفرقها في الغرب طوال قرون عديدة.

(9) يقصد أركون بذلك أنه تنبغي موضعة مشكلة الذمّي ضمن إطارها التاريخي وعدم إسقاط المفاهيم الحديثة على العصور الوسطى. فالعصور الوسطى لم تكن تعرف ما يدعى بالحريات الدينية ولم تكن تعترف بها لا في الغرب ولا في الشرق... وحتى اليوم لا تزال مرفوضة عندنا وتدخل في إطار اللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه.

(10) مصطلح أنتربولوجيا الماضي يعود إلى المؤرّخ الفرنسي المعروف جورج دوبي، أستاذ تاريخ القرون الوسطى في الكوليج دو فرانس، وقد



غيّر هذا المؤرخ المجدّد من نظرتنا المعهودة للقرون الوسطى، وذلك عن طريق اتباع منهجية أنتربولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ. أمّا مصطلح الأركيولوجيا فيعود إلى الفيلسوف ميشيل فوكو الذي جدّد تاريخ الأفكار التقليدي أيضاً وقلبه رأساً على عقب. والمقصود بأركيولوجيا الوعي الجماعي هنا التوصل إلى أعمق أعماق الوعي الإسلامي عن طريق دراسة تشكّله وتبلوره منذ الأصول الأولى. وأعتقد أن المنهجية الأركيولوجية لفوكو تشبه المنهجية الجنيالوجية لنيتشه. فكلتاهما تبحثان عن أصول الأشياء عندما انعقدت وتشكّلت في طزاجتها الأولى.

(11) هو الكتاب المشهور «تخليص الابريز في تلخيص باريز».

(12) لم نجد كلمة أخرى لتعريب المصطلح الفرنسي (islamisation). وأعتقد أنّ كلمة أسلمة يمكن أن تنجح كاشتقاق وتؤدي المعنى المطلوب. وقد استخدمتها أكثر من مرة سابقاً.

(13) المقصود «بالأسطرة» هنا ابتعاد الخطاب المذكور عن الواقع إلى حدّ التهويل والمبالغة المفرطة. وهذا ما يتبدّى بشكل واضح في الكتابات الرومنطيقية لمؤسسي البعث الأوائل من أمثال ميشيل عفلق أوزكي الأرسوزي مثلاً...

(14) هذا يعني أنّ الأحزاب السياسية «العلمانية»، كالبعث والناصرية، قد أحلّت محلّ الخطاب التيولوجي التقليدي خطاباً إيديولوجياً لا يقل عنه مبالغة وتهويلاً وابتعاداً عن الواقع وضرورة تحليله. بل إن هذه الايديولوجيا قد حالت لوقت طويل دون تحليل واقع المجتمعات العربية، ولكنها الآن أصبحت ضعيفة فحلّت محلها إيديولوجيا «الثورة الإسلامية».

(15) كتاب «نقد العقل الإسلامي» هو الذي ترجمناه إلى العربية تحت عنوان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ونقصد بالتاريخية هنا الكشف عن المنشأ التاريخي للمفاهيم والعقائد الإسلامية.

(16) أمّا كتاب «الخطاب القرآني والفكر العلمي» فلم يصدر بعد، وإن يكن المؤلف قد تقدّم فيه كثيراً. ويبدو أنه سيكون أحد أهم كتبه، إن لم يكن أهمها على الإطلاق. ففيه مقارنة معمقة بين الخطاب المجازي الأسطوري المنفتح على الرمز/ والخطاب العقلاني العلمي المتقيد بالأطر الصارمة للتجربة والحسابات الدقيقة.

(17) يقصد أركون أنها منقطعة عن المشروعية الإسلامية الكلاسيكية لأن تلك مضت ولا يمكن استعادتها. كما أنها منقطعة عن المشروعية الحديثة لأن «ديموقراطيتها» لا تزال شكلانية وهشّة على الرغم من بعض التقدم الذي حققته... فهي إذن كالخليط الهجين...

(18) رودولف بولتمان (1884 - 1976) هو عالم لاهوت بروتستانتي ألماني. وكل أعماله ترتكز على تأويل الجانب المعجز أو الخارق للعادة في العهد الجديد (الإنجيل). بمعنى آخر، فإنه حاول نزع الأسطرة عن النصوص الدينية المسيحية وإضفاء الطابع التاريخي عليها، كما يقول أركون. وهذا مخالف لما يفعله الإيديولوجيون الإسلاميون الحاليون. فهم يقومون بمجرد التلاعب بالعقائد الإيمانية الشعبية ويستغلّونها لمصالح سياسية وإيديولوجية بحتة.

(19) يقصد أركون أنّ العالم الإسلامي والعربي، عامةً، لم يشهد حركة تنوير كبرى كما حصل في أوروبا، وبالتالي فهو لم يقطع المسار الذي قطعته فرنسا مثلاً منذ أكثر من قرنين من الزمن (أي عملياً منذ أواخر القرن السابع عشر). وجمال عبد الناصر حارب الإخوان المسلمين سياسياً وعسكرياً، ولكنه لم يعرف كيف يشجّع على انطلاقة التنوير وتحديث الوعي الإسلامي. وبالتالي ليس غريباً أن يكونوا قد عادوا إلى الساحة بزخم أشدّ مباشرة بعد موته...

(20) يقصد أركون بإيديولوجيا الكفاح تلك الإيديولوجيا التي شاعت في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي أثناء الفترة الاستعمارية، وكردّ فعل عليها. فالهمّ الأولي الذي يسيطر على المثقفين عندما يكون البلد مستعمراً ليس الفكر العلمي أو الاستكشاف المعرفي البحت، بل فكر الصراعات والشعارات الإيديولوجية التي تعبّئ الجماهير وتجيّشها من أجل دحر الغزاة. وهذا شيء مفهوم ومشروع. ولكن المشكلة هي أنّ إيديولوجيا الكفاح قد استمرت وتطاولت حتى بعد إجلاء الاستعمار، ولم يتح حتى الآن للفكر النقدي ذي الهدف المعرفي والاستكشافي في البحث أن ينبثق في الساحة الثقافية العربية (اللهمّ إلّا لدى بعض المفكرين المعزولين والمهمّشين، أو المنفيين في ديار الغرب).

السؤال الثاني

(21) يقصد أركون بالدلالات الحافة والمعاني المحيطة ما يدعى في اللغة الفرنسية بالـ(Connotation). فكل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر أي قاموسي (dénotation) ومعنى مجازي أو (Connotation). وقد ترجم الباحث عبد السلام المسدي هذا التعبير الأخير بالدلالات الحافة أو المحيطة، وحسناً فعل. والواقع أنّ العرب الكلاسيكيين كانوا يتحدّثون عن ظلال المعاني بنفس المعنى. فهناك المعنى وظلال المعنى أو إيحاءاته. والمعاني الحافة أو المحيطة بكلمة «إسلام» أو «مسلم» لدى الجمهور الأوروبي تثير من الدلالات الحافة والمعاني السلبية الشيء الكثير. فالمتخيَّل الغربي مشحون بالصورة المخيفة والمرعبة عن عالم الإسلام، ووسائل الإعلام تغذّي ذلك بشكل مستمر ومتواصل. وهذه مصيبة كبيرة. وأركون مهموم بهذه المشكلة ويشتكي منها كثيراً.

(22) الميثاق: هو العهد المعقود بين الإنسان وخالقه، فالله يغمر الإنسان بنعمه مقابل عبادته وطاعة هذا الأخير له.

(23) هنا تتجلّى منهجية أركون في البحث التاريخي. فهو يريد أن يبيّن الفرق بين مفهوم إسلام القرآن، وإسلام الفقهاء والمدارس اللاهوتية، ويقيس حجم المسافة بينهما. فضمور الحسّ التاريخي لدى المسلم المعاصر يجعله يعتقد أنّ مفهوم الإسلام كان هو ذاته منذ زمن القرآن



وحتى اليوم، لم يتغيّر و لم يتحوّل. وهو بذلك يجهل المعنى التزامني للمصطلحات والمفاهيم (La Synchronie). ويجهل بالتالي - أو ينكر - تاريخية الأشياء. والكشف عن المعنى التزامني صعب جداً لأنه مغطى بطبقات المعاني التي شكلتها العصور التالية، وبالتالي فينبغي الحفر عنه أركيولوجيا كما يحفر علماء الآثار عن باطن الأرض.

(24) مصطلح «أم الكتاب» كما سيرد في ما بعد قرآني. وهو يعني الكتاب المحفوظ لدى الله في السماوات، والذي أوحي جزء منه فقط إلى البشر، على هيئة القرآن.

(25) هناك الظاهرة القرآنية (le fait coranique) وهناك الظاهرة الإسلامية (Le fait islamique) والفرق بينهما، بحسب فكر أركون، هو أنّ الأولى تظلّ متعالية مفتوحة على الاحتمالات المعنوية والدلالات كافة. إنها مفتوحة على المطلق، مطلق الله. هذا في حين أن الثانية (أي الظاهرة الإسلامية) هي تاريخية بشكل كامل. إنها عبارة عن تجسيد لأحد خطوط المعنى المتضمّنة في الظاهرة الأولى، وليست تجسيداً لها كلها. أو بالأحرى ليست تجسيداً لها إلّا من خلال الوساطة البشرية، أي من خلال تفسير الفقهاء، والمتكلمين للظاهرة القرآنية، وهم بشر. والدليل على أنّ الظاهرة الإسلامية هي ظاهرة تاريخية بشكل كامل، وليست متعالية، هو أنها ليست خطاً واحداً أو لوناً واحداً، وإنما عدة خطوط، أو مذاهب واتجاهات. فهناك الخط الشيعي، والخط السني، والخط الخارجي، وتفرعاتها العديدة. وكلّها تجسدت تاريخياً من خلال فئات اجتماعية معينة، وحاولت أن توهم بامتلاكها للمشروعية الدينية الكاملة والمتعالية، في حين أنها حركات سياسية بالكامل، أو قل أحزاب لاهوتية - سياسية.

(26) يقصد أركون بذلك أنهم يحمّلون الإسلام أكثر ممّا يحتمل، فالإسلام دين قبل كل شيء، ولكنهم (أي السياسيين والإيديولوجيين) يعتبرونه كل شيء، ما عدا الدين. فكل البنية الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والثقافية واللغوية للمجتمع توضع تحت اسم الإسلام. فيقولون المجتمعات الإسلامية، والمجتمع الإسلامي. لهذا السبب يضع أركون كلمة إسلامي بين قوسين. فالمجتمعات المدعوة إسلامية مختلفة جداً ومتنوعة جداً من حيث بناها المذكورة آنفاً، ولا يمكن المطابقة بين المجتمع الإندونيسي مثلاً والمجتمع الإيراني أو المصري لمجرد أنّ الدين الغالب فيها كلها هو الإسلام. فليس الدين هو وحده العامل المؤثر على حياة المجتمع ومسيرة المجتمع كما يعتقد المثاليون والإيديولوجيون، وإنما هناك عوامل أخرى عديدة مؤثّرة: كالاقتصاد، والبنية العرقية - الثقافية التي زرع فيها الإسلام، والتركيبة الاجتماعية والتاريخية، وحتى المناخ البيئوي والزراعي... وكل ذلك يؤثر على الإسلام ويلوّنه بألوانه.

السؤال الثالث

(27) كان محمد أركون قد خصّص فصلاً كاملاً لدراسة هذه المسألة الحاسمة بالنسبة لنقد العقل الإسلامي. وقد ترجمناه في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ص 165 وما بعدها بعنوان: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام. وهو يعتبر أحد أهم محاور فكر أركون، لأنه يخصّ نقد الفلسفة السياسية في الإسلام والعمل من أجل فلسفة سياسية جديدة وحديثة مختلفة عمّا سبق.

(28) المقصود بالرأسمال الرمزي (le capital symbolique) الرأسمال غير المادي وغير الاقتصادي. فنحن نقول مثلاً في الحياة العادية «فلان رأسماله كبير من حيث الثقة...» أو «فلان يتمتّع بشهرة واسعة أو رأسمال ثقافي كبير»، إلخ... والمقصود بالمصطلح هنا من خلال سياق أركون الإسلام في مرحلته الأولى عندما كان لا يزال طازجاً، منفتحاً على المطلق... ولكنه في ما بعد تحوّل إلى شعائر وطقوس وقوانين قسرية وإكراهية كما حصل لبقية الأديان. وحصل كل ذلك على يد الفقهاء، ومؤسسي المذاهب الأرثوذكسية بمختلف أنواعها. ولكن المؤسّسين كانوا لا يزالون منفتحين أكثر في المرحلة الإبداعية الكلاسيكية. وإنما الانغلاق حصل في ما بعد على يد الأتباع أثناء المرحلة التكرارية السكولاستيكية الطويلة (أي منذ القرن الحادي عشر وحتى التاسع عشر، ويمكن القول حتى اليوم). والصورة الشائعة عن الإسلام اليوم ليست هي صورة القرون الإبداعية والانفتاحية الأولى، وإنما هي الصورة المترسّخة أثناء المرحلة السكولاستيكية والهمود الطويل. (أي ما يُدعى بعصر الانحطاط أو اجترار القيم وتكرارها).

(29) بمعنى أنه لم تعد توجد ذروة مشروعية متعالية تقف خارج المجتمع كما كانت عليه الحال طوال العصور الوسطى المسيحية في أوروبا. وأركون يدعو هنا إلى ترميز جديد يحلّ محل الترميز السابق والفراغ الحالي. فالإنسان لا يعيش فقط بالماديات، وإنما هو بحاجة إلى إشباع روحي أيضاً. من الواضح أن ملاحظته هذه موجهة إلى المجتمعات الأوروبية والقارئ الأوروبي، أكثر مما هي موجهة للقارئ المسلم أو العربي. فهذا الأخير لم يشهد حتى الآن تأسيس العلمنة وتراجع التقديس التقليدي عن سطح المجتمع والتاريخ... والواقع أنه ينبغي الانتباه جيداً لكلام أركون، فأحياناً يكون موجهاً للقارئ الفرنسي أو الأوروبي وأحياناً أخرى يكون موجّهاً للقارئ المسلم أو العربي.

(30) يعبّر عن هذا الاتجاه في فرنسا باحث في علم اجتماع الأديان هو: إميل بولا.

انظر كتابه الأخير عن العلمنة: Emile Poulat: Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité, Cerf, Paris, 1987. «الحرية، العلمنة. الحرب التي جرت بين شطري فرنسا، ومبدأ الحداثة. منشورات سيرف، باريس، 1987».

وهذا الكتاب يستحق أن يترجم إلى العربية من أجل إقامة الدراسة المقارنة مع الإسلام والعلمنة. ويوجد الآن تفكير جديد في أوساط الكنيسة الفرنسية التي أخذت تراجع مواقفها الدينية السابقة وتطورها. كما نلاحظ أنّ الدولة في فرنسا قد أصبحت تأخذ في الاعتبار تعددية المجتمع المدني أكثر فأكثر.



(31) ينبغي أن يعلم القارئ المسلم أو العربي أنه لا يحق للطالب الفرنسي في المدارس العامة أن يتلقّى أي تعليم ديني أو أي فكرة عن تاريخ الأديان مسيحيةً كانت أو غير مسيحية. ولا أقصد بالتعليم الديني هنا جانب العبادات والطقوس، وإنما تاريخ الأديان والعقائد بالمعنى الحرفي للكلمة، وبصفتها أحد جوانب التاريخ الحضاري العام للبشرية. وضد هذا النوع من العلمانوية المتشنّجة والاستبعاد الكلي يثور محمد أركون، لا ضد العلمنة الصحيحة والمنفتحة. والواقع أنّ للموقف الفرنسي المتطرف أسباباً تاريخية خاصّة. فالمذهب الكاثوليكي، الذي سيطر على فرنسا تاريخياً، كان متعصّباً جداً وأدّى به الأمر إلى حذف كل المذاهب والأديان الأخرى وخصوصاً المذهب البروتستانتي. وقد عانت فرنسا كثيراً في الماضي من حروب الأديان بين البروتستانت والكاثوليك ومن تعصّب الكاثوليك وارتباطهم بالنظام الملكي المستبد فالسلطة المطلقة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تشكّل الثورة الفرنسية ردُ فعل عنيف ضد الكنيسة الكاثوليكية وأن تدفع هذه الكنيسة الثمن غالياً في ما بعد. وقد حاولت الثورة اختراع «دين جمهوري جديد» يحل محلّ المذهب الكاثوليكي. ويتألّف هذا الدين العلماني من مبدأ الكائن الأول ووضعية أوغست كونت... ولكنه لم يستمر طويلاً.

(32) بمعنى أنّ موقف ماركس «المادي جداً» قد أدّى إلى حذف كل العوامل غير الاقتصادية أو اعتبارها وهماً أو سراباً، أو بمعنى فوقية هشّة لا أهمية لها. فالأهمية هي فقط للبنى التحتية، من مادية واقتصادية... نحن نعلم الآن مدى نقص موقف ماركس وخصوصاً الماركسية من بعده. هذه الماركسية التي وقعت في نوع من الاختزالية المضحكة، والدوغمائية الضيقة والمنغلقة، مثلها في ذلك مثل الأرثوذكسيات الدينية التي تنكر الواقع والمادة والاقتصاد... من المعروف أنّ ما كان يدعوه ماركس «بالبنى الفوقية» يمارس الآن دوراً فعالاً جداً حتى في الأنظمة الشيوعية، وذلك تحت اسم الكنيسة، كاثوليكية كانت أو أرثوذكسية، والمتخيّل الديني القديم الذي ينبعث الآن من جديد.

(33) نقصد بالنظام السيميائي (Le système sémiologique) النظام الرمزي العام الذي يغطي المجتمع كالقبة المقدسة بحسب تعبير أحد علماء الأنتربولوجيا جورج بالانديه. فالنظام السيميائي أو الرمزي الذي كان سائداً في الجاهلية لم يسقط كلياً بانتصار الإسلام. وإنما استعار الإسلام منه عناصر عديدة (كشعيرة الحج مثلاً) وأضاف إليها عناصر جديدة (الوحي التوحيدي) وأعاد صياغة شتى متفرقة ونفخت فيها الروح، وأسّست بذلك مناخاً سيميائياً ورمزياً جديداً...

(34) بمجيء الأمويين انتهت مرحلة الدين بالمعنى الرمزي المنفتح وابتدأت مرحلة الدولة بكل إكراهاتها وقيودها. واستخدم الدين عندئذ كأداة للمشروعية من قبل السلطة الأموية من أجل ترسيخ حكمها ومحاربة المعارضة (عبد الله بن الزبير، الشيعة، الخوارج...). بمعنى أن الأولوية لم تعد، كما كانت عليه الحال في زمن النبي، للانفتاح الرمزي الواسع، وإنما لمقتضيات السلطة وعقل الدولة. وضمن هذا المعنى نفهم كيف أن قسماً كبيراً من المسلمين (ممن فيهم بعض اتجاهات السنة) يعتبرون الأمويين ملوكاً لا خلفاء...

(35) يضع محمد أركون هنا كلمة «مؤمنين» بين قوسين لأنهم لم يكونوا في البداية يحظون بالشرعية، ولأنهم كانوا أقلية تدافع عن نفسها كفئة اجتماعية محدّدة ومعروفة تماماً. بمعنى آخر لم تكن الكلمة قد شحنت تيولوجياً ولاهوتياً كما حصل في ما بعد عندما انتصر الإسلام وترسخ. بعدئذ فقدت الكلمة معناها الإتيمولوجي الأصلي ولم يبق منها إلّا المعنى اللاهوتي. والمؤرّخ محمد أركون يحفر في ما وراء المعنى اللاهوتي لكي يتوصل إلى المعنى الأوّلي والأصلي. وهذا هو هدف كل مؤرخ محترف أو أركيولوجي للفكر بحسب تعبير ميشيل فوكو. فالعملية الصعبة والمعقدة التي تواجه كل مؤرّخ حقيقي تكمن في كيفية اختراق العصور المتتالية من أجل الوصول إلى المعاني الأولية والحقيقة الطازجة للأشياء والمفاهيم... ولكن المصيبة هي أن الناس قد نسوا تماماً المعنى الأصلي والحقيقي واعتادوا على المعنى اللاهوتي الذي غطّاه في ما بعد إلى درجة أنه أصبح مستحيلاً إقناعهم بالصورة الحقيقية للأشياء ولمجريات الأمور! فالحسّ التاريخي لا يزال ضامراً جدًا في أوساط العرب والمسلمين. وهيمنة الوعي الأسطوري شبه مطلقة في الكثير من الأوساط. وبالتالي فمن الصعب غرس الوعي النقدي أو الروح العلمية الجديدة في أوساطنا الثقافية.

(36) أنظر كمثال على هذه الأدبيات التبجيلية كتابات الدكتور المصري مصطفى محمود الذي يستطيع أن يجد حتى علم الذرة في القرآن! هنا يبلغ الوعي الأسطوري ذروته، ويتضاءل الوعي التاريخي إلى درجة الانعدام تقريباً. وأمّا أولئك الذين يُسقطون على الإسلام الأولي كل المؤسسات والمفاهيم والنظريات الفكرية الحديثة كالاشتراكية والديموقراطية وحقوق الإنسان فيسقطون في المغالطة التاريخية نفسها التي يدينها الفكر التاريخي.

السؤال الرابع

(37) سوف نقوم بنقل هذه الدراسة الهامة إلى اللغة العربية قريباً.

(38) هذا هو السؤال الذي لا يطرحه إلّا مؤرّخ. فالناس يعتقدون أنّ الإسلام يبقى هو نفسه دون أي تأثير بالمجتمع أو تحولات التاريخ. ولكن المؤرّخ الحديث يعرف أن الدين (أو صورته) مرتبط باللحظة الزمنية المعتبرة.

(39) وكذلك الأمر في ما يخصّ العلمنة. فعلمنة القرن التاسع عشر التي أتيح لأتاتورك أن يتعرّف عليها ليست هي بالضبط العلمنة الفرنسية الحالية... فهي مسايرة بالضرورة لتطوّر المجتمع الفرنسي وحاجياته المتغيرة بتغيّر الأزمان والأحوال.

(40) أي لا تزال المجتمعات الأوروبية والغربية تتقدّم، ولا تزال المجتمعات الإسلامية والعربية تتخلّف وتتأخر. فالهُوّة متزايدة وليست متناقصة. وهنا تكمن الأزمة الرهيبة والبليّة الكبرى.



(41) هذا الكلام ينطبق أيضاً على منهجيات النقد الأدبي. فالباحث العربي القادم من المشرق أو المغرب إلى باريس ينبهر فوراً بالبنيوية أو الوجودية أو التحليل النفسي، إلخ. ويعتقد بإمكانية نقل ذلك مباشرة وتطبيقه على الأدب العربي دون تعديل ودون تفكير طويل. إنها وصفات جاهزة أو قوالب جاهزة تطبّق هكذا بشكل تعسفي وقسري في معظم الأحيان. كان طه حسين بحسّه التاريخي الذكي قد أدان ذلك في كتاباته.

(42) هذا ما يقصده أركون بالنظام السيميائي أو الرمزي العام. ومن المعروف أنّ علم السيميائيات قد تطوّر كثيراً في الآونة الأخيرة في فرنسا بسبب ازدهار علم الألسنيات أيضاً. فعلم الألسنيات يهتمّ فقط بنظام العلامات اللغوية، أمّا علم السيميائيات فيهتمّ بدراسة كل أنظمة العلامات غير اللغوية: أي كل المناخ الرمزي الموجود في المجتمع والمحيط في المجتمع: من طريقة تنظيم الشوارع والساحات العامة، إلى أنظمة إشارات المرور، إلى آداب التحية السائدة، إلى اللباس والأزياء النسائية والرجالية، إلى المطبخ وطريقة تنظيم البيت من الداخل. كل ذلك يشكّل النظام السيميائي الرمزي لمجتمع ما. وعندما ينتقل إنسان من مجتمع إسلامي شرقي إلى مجتمع حديث غربي يفاجأ بمناخ سيميائي ورمزي جديد ومختلف كلياً. وأحياناً تكون الصدمة قاسية فيحسّ بالخوف وعاطفة الضياع والتزعزع.

(43) مصطلح الكائن الأولى (L'Être suprême) اخترعه روبسبيير والاتجاه الذي كان يتزعّمه داخل الثورة الفرنسية. والواقع أنّ ذلك يشكّل استعادة للمصطلح الإغريقي ومحاولة إحلاله محلّ المصطلح اللاهوتي المسيحي الذي يتحدّث عنه الله الحي، المتكلّم، في حين أن «الإله الفلسفي» لا يتكلم، وإنما هو مجرد مفهوم. وعلى أية حال، فإن التركيز على الكائن الأعلى كان يمثّل ردّ فعل عنيف ضد الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية التي استهدفتها الثورة بسبب ارتباطها المزمن بالنظام الملكي الاستبدادي السابق. ويمكن ترجمة المصطلح بالكائن الأوّل أو الموجود الأوّل كما كان يقول فلاسفة العرب والمسلمين في العصور الكلاسيكية.

(44) يقصد أركون بذلك أنّ الرمز منفتح وحرّ بطبيعته، وأنّ تحويله إلى مجرد علامة جامدة أو لافتة خارجية يفقده حيويته وقوته. فلبس الحجاب اليوم من قبل الفتاة لم يعد يشكّل رمزاً سيميائياً منفتحاً، وإنما هو مجرّد لافتة خارجية أو إشارة على إرادة المحافظة على التقاليد، أو مجرد ردّ فعل على التطور والتغير، ليس إلّا. وكذلك إطلاق اللحى من قبل الشباب.

(45) بالطبع، أركون لا يدين «الغزو الفكري» على الطريقة الإيديولوجية السائدة، بل يدين عقلية التبعية والتقليد الأعمى للغرب. وهناك فرق كبير بين الموقفين. فالإنسان المجدّد لا يخشى من التفاعل الفكري مع الثقافات الأخرى والشعوب الأخرى، وخصوصاً الغربية منها، لأنه يعرف ماذا ينبغي أخذه وتركه، ولأنه واثق بنفسه وقادر على التمييز. وفي تطبيق المناهج الغربية على تراثنا العربي يستبين الكاتب المجدّد من الكاتب المقلد والمستَعبد.

السؤال الخامس

(46) يضع أركون مفهوم القانون «الموضوعي» بين قوسين، لأن ذلك يعبّر عن رأي الفقهاء الأصوليين لا عن رأيه كباحث. فهؤلاء يعتقدون أنّ نظرية الأصول التي بلوروها في السابق تستنبط الأحكام اعتماداً على قواعد علمية سليمة لا نزاع فيها، وتؤدي إلى إطلاق أحكام موضوعية، أي صحيحة كلياً ولا تقبل النقاش أو الجدل.

(47) ولهذا السبب نجد فرنسا تتراجع اليوم إلى حدّ ما عن مركزيتها الصارمة وتنتهج بوصول الاشتراكيين إلى الحكم سياسة اللامركزية، وذلك للتخفيف من درجة اعتماد المحافظات والأقاليم البعيدة على القرارات التي تتّخذ في المركز: أي باريس. ولكن كلام أركون يذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يعتقد أنّ احتقار الإيديولوجيات القومية أو القوموية لتركيبة المجتمع وتعدديته من الناحيتين العرقية ـ الثقافية، والطائفية ـ الدينية قد بلغ حداً لا يُحتمل في البلدان العربية والإسلامية. فهذا التعدّد هو بكل بساطة «غير موجود»، ولا ينبغي أن يوجد، لأنه لا يمكن أن يوجد إلّا عرق واحد، أو مذهب واحد، أو حزب واحد، أو قائد واحد، إلخ... هكذا نجد مثلاً أنّ الخطاب القومي العربي الذي ساد مؤخّراً لا يعترف بالواقع إطلاقاً. إنه خطاب طوباوي وإيديولوجي بالكامل. وقد ابتدأنا الآن ندفع ثمن أخطائه ومغالطاته واحتقاره لأبسط مكونات الواقع في المجتمعات العربية. بالطبع، فإن كلامنا هذا لا يعني عدم الإيمان بوجود روابط مشتركة بين مختلف أنحاء العالم العربي، أو إننا ضد الوحدة العربية، كما سيتّهمنا الإيديولوجيون العتاة! ولكن هناك فرق بين الإيمان بوجود روابط مشتركة، وبين الاحتقار الكامل لكل الخصوصيات، ولكل شكل من أشكال التنوّع والتعددية التي تخصب الأمة والمجتمع المدني ولا تفقرهما على عكس ما يزعمون.

السؤال السادس

(48) هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين الخطاب الشفهي/ والنص المكتوب ليس فقط ذا أهمية لغوية ألسنية بحتة، بل هو ذو أهمية أنتربولوجية. فممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات الشفهية، ليست هي نفسها ممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات التي تعرف الكتابة وتؤسّس وجودها على الكتابة. نحيل القارئ، بهذا الصدد، إلى كتاب عالم الأنتربولوجيا الإنكليزي جاك غودي: العقل الكتابي الذي لم يترجم بعد للأسف إلى اللغة العربية. Jack Goody: la raison graphique, Minuit, Paris 1979. والمسافة الزمنية التي تفصل بين



التلفّظ بالآيات القرآنية لأوّل مرة في زمن النبي، وبين تثبيتها كتابة في عهد عثمان هي ذات أهمية، ولا يُستهان بها. ولكن المؤمن التقليدي لا يأبه لكل ذلك وإنما يعدّه ثانوياً. فرواية التراث الأرثوذكسي تكفيه وتسيطر على وعيه كلياً، على الرغم من الثغرات التاريخية التي تتتابها. في الواقع، إن الحقيقة التاريخية مغطّاة هنا - كما في الأمكنة الأخرى - من قبل الحقيقة الأرثوذكسية: أي السوسيولوجية الضخمة والجبارة. والناس لا يعيشون على الحقيقة في حياتهم اليومية، بل يعيشون على الخطأ والوهم. فالخطأ والكذب (أو المتخيّل بحسب أركون) ضروريان للحياة أكثر من الحقيقة كما يقول نيتشه. بل إن الحقيقة تصبح قاتلة إذا ما اقترب منها المرء أكثر مما ينبغي، أو قبل الأوان...

(49) يقصد أركون بذلك أنّ فلسفة اللغة الحديثة المؤسّسة على علم الألسنيات تختلف جذرياً عن فلسفة اللغة الكلاسيكية المرتبطة بفقه اللغة التقليدي. فالمجاز بالنسبة للنظرية التقليدية هو قشرة، أو حلية، أو غطاء خارجي لا أهمية له من الناحية المعنوية الأساسية. فالكلمات تحيل مباشرة إلى الأشياء، ولكل اسم مسمّى خاص به دون غيره. أمّا نظرية اللغة الحديثة فلا تعتقد بإمكانية إقامة علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء، وإنما هي علاقة وسائطية. فالشيء قد يكون له أكثر من اسم في أكثر من لغة، ثم إن الاسم يحيل إلى صورة الشيء في الذهن (أي المرجع) لا إلى الشيء ذاته. وبالتالي فالمجاز لا يمكن أن يحوّل بمثل هذه السهولة إلى لغة آحادية المعنى أو آحادية الجانب كما فعل الفقهاء الأرثوذكسيون عندما فسّروا القرآن وحوّلوه إلى قوانين وأحكام وقوالب جامدة وثابتة وجوهرانية... وقالوا إنّ هذا هو المعنى الوحيد، وما عداه باطل.

(50) هذا يعني أنّ الوحي (الذي هو بطبيعته كلام عفوي، حر، متعال) قد أصبح منذ الآن فصاعداً محصوراً بين دفتي كتاب، وفي لغة بشرية طبيعية محدّدة. كان المعتزلة يقولون: «القرآن هو كتاب»، أي كتاب مكتوب بحروف لغة بشرية معروفة هي اللغة العربية. ويلمس باليد وينقل من مكان إلى مكان.

(51) بمعنى أنه بقيت هناك جزر مسيحية تقليدية عائمة داخل المجتمع المعلمن أو المدني.

(52) المقصود بذلك أنّ التيار المسيحي لا يزال قوياً حتى في بلد كفرنسا. وهو يسيطر على دور نشر عديدة، وله مجلاته وكتبه ومثقفوه من كهنة أو علمانيين. ولكن التيار العلماني يظلّ هو المسيطر ثقافياً بالطبع.

(53) بمعنى أنّ كل شيء قد أصبح مقدّساً في المجتمعات الإسلامية. فكل التصرفات والأعمال بما فيها الأكثر مادية واقتصادية تخلع عليها أردية القداسة والتقديس. ليس هناك تمايز واضح بين الدائرة الدينية وبقية الدوائر الأخرى كالاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجنسية والأخلاقية، إلخ... كما هي عليه الحال في المجتمعات الغربية المُعَلمنة. ولكن أركون يعتقد أنّ هذا التمايز هو في طور الحصول الآن بسبب العلمنة الواقعية والكاسحة الجارية الآن في المجتمعات الإسلامية على غير وعي منّا.

السؤال السابع

(54) فشل المعتزلة في هذه المسألة الحاسمة يُعدّ أكبر هزيمة للعقل في الساحة العربية - الإسلامية. بعدها انتصرت الأرثوذكسية كلياً وخنقت كل مبادرة جديدة، وكل تحرّر فكري مُبدع. وعندئذ أُغلقت كل الأضابير التي كانت مفتوحة في العصر الكلاسيكي. ولا تزال مغلقة حتى اليوم. وبالتالي فالفكر العربي سوف يظلّ مغلقاً ولن ينطلق أبداً ما دامت الحال هكذا. فإغلاق الأضابير كل هذه الفترة الطويلة من الزمن جعلنا نعتقد أنها لم تكن مفتوحة أبداً في أي يوم من الأيام...

(55) هذا في حين أنّ المقدّس بالنسبة للشخصيات الروحية الكبرى يظل متعالياً، ولا يمكن أن يتجسّد في شيء محدّد على الأرض. المقدّس هو أفق المطلق الذي يتجاوزنا ويعلو علينا أبدياً ونصبو نحوه... أمّا بالنسبة للناس العاديين فهم بحاجة لأن يتجسّد في شيء ملموس أمامهم: أي في كتاب، أو شخص، أو ضريح، أو مزار...

(56) المقصود بفينومينولوجيا الوعي الديني دراسة ظاهرياته وتجلّياته عبر الأحقاب والأزمان من خلال كيفية قراءته للقرآن وكيفية تفسيره. فقراءة الجيل الأوّل للقرآن ليست هي قراءة القرن الرابع بعد أن دخلت الفلسفة إلى الساحة الإسلامية. وقراءة القرن الرابع ليست هي قراءة ابن تيمية في القرن الرابع عشر، وهلمّ جرا... ودراسة كل هذه القراءات وتحليلها تمكّننا من تقديم صورة متكاملة عن فينومينولوجيا الوعي الديني الإسلامي.

(57) التناصّ أو الشبكة النصوصية (L'intertextualité) هي مصطلح ألسني ونقدي أدبي حديث. فالنصّ ليس مفرداً ولا معزولاً، وإنما هو ينتمي إلى عائلة معينة من النصوص الأخرى التي تجاوره، أو تحيط به، أو تتقاطع معه... وكل نصّ هو «امتصاص لجملة نصوص أخرى عديدة ثم صهرها وتحويلها». فنحن نعتقد بسبب سيطرة المنهجية المثالية للإلهام في النقد الأدبي أنّ النصّ اختراع مفرد لا شبيه له. في الواقع، إن كل نص، على إبداعيته، يتقاطع مع جملة نصوص أخرى لأسباب معقّدة ومتشابكة. هذا لا ينفي، بالطبع، فكرة العبقرية أو الإبداع كما فعلت بعض أنواع البنيوية المتطرّفة. فليس كل الكتّاب بقادرين على صهر التأثيرات الخارجية والنصوص الأخرى وإخراج تركيبة جديدة منها، كما يُخرج الصائغ الذهب من الشوائب...



السؤال الثامن

(58) المقصود بكلمة «الاستهلاك» هنا قراءته قراءة تعبّدية شعائرية، وعدم التفكير في قراءته قراءة علمية تاريخية. والواقع، أن القراءة الأولى تهيمن على كل وعي المسلم إلى درجة أنها تستبعد بالضرورة أية محاولة للقراءة الثانية.

(59) المقصود بذلك ما هي حدود هذا العقل المفسِّر، وما هي نوعيته وإمكانياته، وما هو سقفه الأعلى الذي لا يمكن أن يتجاوزه. فالمفسِّر، أقديماً كان أم حديثاً، إنسان منخرط في لحظة زمنية معينة وفي ثقافة معيّنة ومجتمع معيّن وحاجيات معينة. وبالتالي، فإمكانيات عقله العلمية مشروطة بكل ذلك.

(60) المقصود بالمسلّمات هنا البديهيات التي لا تناقَش والتي تتحكّم بآلية اشتغال العقل الإسلامي وممارسته لوظيفته في الفهم.

(61) بمعنى أنّ التفاسير المعاصرة للقرآن تبدو أقلّ تاريخية وواقعية من التفاسير الكلاسيكية بسبب البُعد الزمني للأولى عن لحظة القرآن، وبسبب ضعف الإمكانيات العلمية والمعرفية للمفسِّرين المعاصرين بالقياس إلى إمكانيات المفسِّرين الكبار في المرحلة الكلاسيكية. الأجداد كانوا أكثر جدية من الأحفاد.

السؤال التاسع

(62) وهي في الواقع روايات تبجيلية مضخّمة وأسطورية في معظمها.

(63) ما يأخذه أركون على المستشرقين الوضعيين هو أنهم لا يأخذون في الاعتبار أهمية البُعد الأسطوري في وعي البشر وحياة البشر. فالبشر لا يعيشون فقط على الحقائق المحسوسة والتاريخية، بل يعيشون أيضاً على الأحلام والأوهام والمبالغات العذبة والأسطورية (أي ما يدعى في علم الأنتربولوجيا بالمتخيَّل). وهذا المتخيَّل يصبح بمرور الزمن قوة مادية فاعلة لا تقل تأثيراً عن الوقائع المحسوسة والثابتة. وينبغي على المؤرّخ الحديث أن يدمج ذلك في دراسته، وإلّا فإن منهجيته تبقى وضعية ناقصة. فأركون لا يهمل أهمية المنهجية الوضعية والتاريخية التي يتبعها المستشرقون. ولكنه يراها مجرّد مرحلة أولى من مراحل الدراسة فقط. فمن المهم جمع الأخبار الدقيقة عن فترة القرآن والمحيط الذي ظهر فيه من كل النواحي. ومن المهم تطبيق المنهج التاريخي الفللوجي للتحقّق من صحّة الوقائع التي يرويها التراث، وصحّة التواريخ، ونسبة النصوص لأصحابها، وتصحيح كل ذلك إذا أمكن، إلخ...

(64) بمعنى أنّ هذه المسألة تستحوذ على كل اهتمام المؤرخين فلا يعودون يهتمون بما هو أكبر منها وأهم: أي التفريق بين العقل القائم على الخطاب الشفهي / والعقل القائم على الكتابة. يُضاف إلى ذلك أنه سواء أكان النبي يعرف الكتابة أم لا، فإن الخطاب النبوي هو خطاب شفهي أولاً، قبل أن يتحوّل في ما بعد إلى نصّ مكتوب. وإذاً فالمسألة ليست في معرفة النقطة الأولى، بل في استنتاج النتائج من الملاحظة الثانية الأساسية.

السؤال العاشر

(65) بمعنى أنّ مشكلة الطوائف تطرح عندئذ، وللمرة الأولى، بشكل تاريخي واقعي، لا تقليدي قروسطي، ولا إيديولوجي حديث ومليء بالمغالطات التاريخية والإسقاطات. عندئذ نفهم للمرة الأولى كيف نشأت وتبلورت المذاهب الإسلامية الأساسية وتفرّعاتها العديدة. وهذه الدراسة غير موجودة، حتى الآن، بشكل كامل وموثوق في أي لغة عالمية (لا استشراقية ولا عربية).

(66) ينبغي استخدام العقول الإلكترونية وأجهزة المعلوماتية من أجل فرز الأحاديث وإسنادها، لأن العدد ضخم جداً جداً... وهذه الدراسة من أصعب ما تكون.

(67) يقصد أركون أنه لو كان ما يعتقده هذا الوعي صحيحاً لما تشكّلت إلّا مجموعة واحدة من الحديث، ولما تشكّلت عدة مجموعات مختلفة ومتنازعة على الصحة والمشروعية (الحديث الشيعي، الحديث السني، الحديث الخارجي).

(68) بمعنى أنّ كل طائفة من الطوائف الإسلامية الأساسية تدّعي أنها تمثّل «الإسلام الصحيح» دون غيرها. وبالتالي فكل واحدة منها تشكّل ما يُدعى في اللغات الأوروبية بالأرثوذكسية: أي الخط المستقيم والصحيح. ولكنه مستقيم وصحيح فقط من وجهة نظرها، لا من وجهة نظر الطائفتين الأخريين.

(69) يشير أركون هنا إلى المحاضرات التي ألقاها الباحث التونسي هشام جعيط في باريس العام الماضي بدعوة من أندريه ميكل. وقد تركّزت محاضراته على تاريخ الإسلام الأولي ومسألة الفتنة الكبرى بشكل خاص. وعلى الرغم من اطّلاعه على المناهج الحديثة في علم التاريخ، إلّا أنّه بقي سجين العقلية التقليدية والمذهبية. وهذا شيء مؤسف ولكنه شبه عام تقريباً في هذه الأيام. (زمن التحرير المعرفي العربي لا يزال بعيداً...).



السؤال الحادي عشر

(70) الكتاب (بالتشديد تحته) يعني الكتاب المقدّس المتعالي، أي أمّ الكتاب بحسب القرآن. أما الكتاب (بدون تشديد) فهو يدّل على تحول الكتاب الموحى إلى كتاب عادي (أو مصحف) يتمّ تداوله من قِبَل الناس، وشراؤه من المكتبات كما يُشترى أي كتاب. كنّا قد ترجمنا هذا المصطلح في الصفحات السابقة بالكتاب المقدّس/ والكتاب العادي أو الكتب العادية، ولكن أركون نصحني باستخدام وسيلة التشديد بسبب عدم وجود نظام «الحرف الكبير» و«الحرف الصغير» في اللغة العربية كما في اللغة الفرنسية.

(71) يقصد أركون بالصريح المعروف هنا المعرفة المعبّر عنها في النصوص. أمّا المعيش الضمني فيعني كل ما تتضمنّه الحياة اليومية من المعاني والدلالات غير المعبّر عنها في النصوص. وهذا الفرق يذكرنا بثنائية أخرى هي الفرق بين الإسلام الرسمي المكتوب/ والإسلام المعيش على أرض الواقع.

(72) المقصود بالمستوى الثالث أو بالطبقة الثالثة من التراث بمجمل الأفكار والمؤسّسات القادمة من أوروبا: أي مستوى الحداثة أو طبقة الحداثة.

السؤال الثاني عشر

(73) تعني عبارة التوحيدي أن الإنسان يمثّل مشكلة بالنسبة للإنسان ولغزاً مجهولاً. فالإنسان لا يعرف نفسه كما ينبغي، وكما يتوهّم غالباً.

(74) هنا يتجلّى أحد المبادىء الأساسية في منهجية أركون ألا وهو: عدم الاستهانة بالتجربة الدينية للإنسان، وعدم إهمال البُعد الروحي والمتعالي كما يفعل الباحثون الوضعيون والماديون بشكل خاص. ولكنّه يرفض الاستسلام أمام مزاعم الأرثوذكسيات الدينية المختلفة في امتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي في ضرورة خضوع العقل البشري لها دون قيد أو شرط. على العكس، إن أركون يعتقد بضرورة تطبيق مبادئ علم الإبستمولوجيا النقدية على هذه التجارب الدينية الكبرى التي شهدتها البشرية طوال قرون وقرون. وهذه المبادئ الإبستمولوجية ذات موقع متعالٍ مثلها في ذلك مثل التعالي الروحي المنزّه عن كل الأغراض الدنيوية. فعلم الإبستمولوجيا المعاصرة (أي علم نظرية المعرفة أو فلسفة المعرفة) يشكل خلاصة التجربة العلمية للبشرية طوال التاريخ، وبالتالي فينبغي احترامها والتقيّد بمناهجها وأدواتها ومصطلحاتها. وهذا ما لا يزال الفكر العربي المعاصر عاجزاً عن تحقيقه للأسف الشديد. (إنه خطاب إيديولوجي وليس خطاباً إبستمولوجياً أو معرفياً).

(75) المقصود داخل الشبكة النحوية والمعنوية القرآنية. فهذه الشبكة تمثّل مسرحاً أو فضاءً لمجمل العلاقات الكائنة بين الفئات الاجتماعية المتنافسة والمتصارعة في زمن النبي (فضمير «الأنا» و«النحن» يشيران إلى جماعة المؤمنين، وضمير «هم» يشير إلى الكفار، إلخ...).

(76) المقصود بالأنتربولوجيا القرآنية التصوّر القرآني للإنسان، وحقوق هذا الإنسان وواجباته طبقاً للقرآن. ولا ريب في أنّ القرآن قد رفع من قيمة الإنسان بالقياس إلى ما سبق وأعلى من شأنه، ووضع الأسس الأولى لترقيته كما فعلت الكتب المقدسة الأخرى. ولكن فلسفة حقوق الإنسان في العصر الحديث قد أضافت إلى البناء الأوّلي لبنات جديدة وحقوقاً جديدة لم تكن معروفة في العصور الخالية وما كان ممكناً أن تعرف. وقد رافقت هذه الثورة المعرفية أو الإبستمولوجية عصر التنوير الأوروبي والثورة الفرنسية الكبرى التي لم تعد تعترف بالتمييز بين إنسان وآخر طبقاً لأصله المذهبي أو العرقي أو الديني. وهكذا وسّعت من مفهوم الإنسان وشكّلت أنتربولوجيا جديدة للإنسان.

(77) نلاحظ أنّ أركون يفرّق دائماً بين الدين على مستوى القرآن والتعالي المنزّه/ والدين على مستوى التاريخ والتطبيق العملي. فهناك دائماً الإسلام المثالي/ والإسلام التاريخي. والثاني ليس إلّا تجسيداً ناقصاً ـ بالضرورة ـ عن الأوّل.

(78) حقوق الإنسان بالمعنى الحديث للكلمة لم تعد تعترف بتلك التقسيمات التيولوجية الضيقة التي سادت كل العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية. وهي لا تزال سائدة حتى الآن بقوة في المجتمعات الإسلامية. فبحسب النظرية الحديثة لهذه الحقوق لم يعد هناك من فرق بين إنسان مسلم/ وإنسان غير مسلم، إنسان مسيحي/ وإنسان غير مسيحي، مؤمن تقليدي/ أو غير مؤمن بالمعنى التقليدي. كل هؤلاء بشر وينبغي أن يتمتّعوا بنفس الحقوق في المجتمع المدني الحديث.

(79) أركون يشير هنا بشكل غير مباشر إلى نواقص النزعات الإنسية المجرّدة أو النظرية. ثم يبيّن مدى الهوّة الواسعة التي تفصل بين النظرية المثالية والتطبيق التاريخي. فمن السهل على الجميع أن يتحدّثوا عن حقوق الإنسان، ويتغنّوا بشمائل وعظمة الإنسان، ثم عندما تجيء لحظة التطبيق العملي نجدهم يفرّقون بين إنسان وإنسان (بحسب الدين، أو العرق، أو اللغة مثلاً).

(80) يقصد أركون بذلك أنّ تحرير الشرط البشري (أي الإنسان) سوف يدفع مقابله ثمن بشري لا محالة. فالمعارضة التي واجهها النبي من قبل الأرستقراطية القرشية والمنتفعين من النظام القديم وأصحاب الامتيازات، قد اضطرّته في بعض الأحيان إلى استخدام لغة حربية عنيفة كما هو واضح في سورة التوبة بشكل خاص. واضطر النبي لخوض الحروب التي أُهرقت فيها دماء كثيرة من أجل تحرير الشرط البشري للعرب في شبه الجزيرة العربية والارتفاع بهم إلى مستوى أعلى وأرقى وإدخالهم في حداثة ذلك العصر: أي الديانة التوحيدية.

(81) يقصد أركون بذلك أنّ كل الحركات التاريخية الكبرى تنحرف في ما بعد عن مبادئها الأصلية، وتتحوّل أحياناً من أداة لتحرير الشرط البشري إلى أداة لقمعه وكبته وإعادة الامتيازات إلى سابق عهدها. وهذا الكلام ينطبق على ما جرى لتاريخ الإسلام، كما وينطبق على الثورة الفرنسية. فالثورة الفرنسية التي كانت أداة تحرير هائلة للشرط البشري قد تحوّلت في ما بعد إلى مؤسسة ودولة ذات مراتبيات وامتيازات كبيرة. وأهمّ مسألة مطروحة الآن على المجتمع الفرنسي هي مسألة المساواة، وتقليص حدّة التفاوتات الاجتماعية بين الطبقات التي تشكّل نسيج المجتمع. وهذه هي أكبر عقبة تواجه الحزب الاشتراكي اليوم. وإذا ما نجح يوماً ما في حلّها يكون قد «حقّق الثورة



الفرنسية الثانية». ومن المعروف أنّ مسألة «المساواة» كانت هي أيضاً الفكرة الأساسية للثورة الفرنسية، وباسمها اندلعت. هكذا نجد إذن أنّ تحرير الشرط البشري شيء دائم ومستمر.

السؤال الثالث عشر

(82) بل إننا نسمع بعض أتباع الحركات المذكورة يتباكون على وضع المرأة في بلدان أوروبا والغرب، ويتظّمون «لإنقاذها» مثلما «أنقذوا» وضع المرأة في بلداننا!...

(83) المقصود بالبنى الأولية للقرابة علاقات الزواج والمصاهرة والقرابة السائدة في المجتمع. وهذه العلاقات كانت موجودة في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام، واستمرت بعدها لأنها راسخة الجذور. و لم تتفكّك علاقات القرابة أو بنى القرابة إلّا في المجتمعات الأوروبية الحديثة بعد حصول الثورة الصناعية.

(84) المقصود بذلك أنّ الرجل لا يتزوّج المرأة في مجتمعاتنا بقدر ما تتزوّج العشيرة العشيرة، أو القبيلة القبيلة، أو العائلة العائلة... فهناك استراتيجيات كاملة للزواج ومعادلات حسابية دقيقة. أما العواطف والمشاعر فهي آخر ما يلزم للزواج... وإذا ما تفكّكت بنى القرابة وعلاقات الزواج السائدة في مجتمعاتنا، فإن ذلك يعني بداية التحول وتغيير القيم التقليدية الراسخة، وتشكيل نسيج جديد للمجتمع المدني يصهر فئاته بعضها بالبعض الآخر.

السؤال الرابع عشر

(85) يقصد أركون بذلك أنّ العقائد الإيمانية التي يطلقها كبار الفقهاء تنطوي على مواقف مذهبية وبالتالي سياسية واجتماعية حتى وهي تتحدث عن الله الواحد الأحد، الفرد الصمد. والواقع أنها كلها تهدف في ما تهدف إليه إلى تقوية هذا المذهب أو ذاك (انظر مثلاً عقائد ابن تيمية التي تولي الأفضلية ليس فقط للإسلام السنّي، بل للمذهب الحنبلي أيضاً...). ولكن القارئ العادي قد تبهره الصياغات اللغوية التقديسية والإطار التقوي والإيماني فينسى «أنّ وراء الأكمة ما وراءها».

(86) عودة العامل الديني إلى مجتمع حديث ومعلمن كالمجتمع الفرنسي شيء مؤكّد في السنوات الأخيرة. ولكن ينبغي عدم المبالغة في أهميته، فهو دليل على حصول أزمة روحية وردّ فعل على مجتمع الاستهلاك والماديات، وانهيار الإيديولوجيات السابقة (خصوصاً الماركسية والشيوعية، بل حتى الليبرالية إلى حدّ ما). ولكنه لا يتخذ الطابع المتزمّت إلّا لدى جناح ضيق ومحدود هو تيار الأسقف لوفيفر الذي فصلته روما مؤخّراً.

السؤال الخامس عشر

(87) المقصود «بالبعد الأنتربولوجي أو الأهمية الأنتربولوجية هنا» أنّ وظيفة الكهنوت موجودة في كل المجتمعات البشرية، فليس هناك من دين بدون رجال دين واختصاصيين «بتسيير أمور التقديس». وبالتالي فلا داعي لتكرار القول كالببغاوات إنه «لا كهنوت في الإسلام». فهناك كهنوت وهناك رجال دين: من كبار وصغار ومتوسطي الحجم والأهمية. ولكن طريقة وجودهم مختلفة عن الطريقة التراتبية الهرمية الموجودة في المذهب الكاثوليكي، لا البروتستانتي.

(88) بمعنى أنّ رجال الدين الرسميين وجماعة كبار العلماء (بمن فيهم شيخ الأزهر) يمارسون دوراً لا يُستهان به في إضفاء الشرعية على النظام السياسي الحاكم وفي ردّ هجمات «الأصوليين» المتطرفين عليه واتهامه بالإلحاد أو بالخروج عن الإسلام أو عدم تطبيق الشريعة، إلخ... إنهم يلعبون دور الاعتدال في مواجهة التطرف، والدولة بحاجة إليهم مثلما هم بحاجة إلى الدولة.

السؤال السادس عشر

(89) أي الروايات التي دوّنت كتابة بعد حصول الأحداث بوقت طويل. وبالتالي فهي غير موثوقة تماماً، لأن لغتها مختلفة عن اللغة التي استخدمها المتنافسون الأوائل على الخلافة.

(90) كان ابن خلدون قد حلّل ذلك بشكل جيّد عندما تحدّث عن مسألة العصبية ودورها في الوصول إلى السلطة.

(91) بمعنى أنّ سلطة الدولة الأموية والعباسية هي سلطة دنيوية وسياسية بحتة، لأنها ناتجة عن القوة وموازين القوى. ولكن الخطاب اللاهوتي - القانوني قد خلع عليها المشروعية الدينية بعد انتصارها، فأصبحت «إسلامية» و«مقدّسة».

(92) مثلما فعلت الدعاية العباسية لإطاحة النظام الأموي.

(93) هذا يعني أنّ «الثورة الفرنسية» لم تبتدئ بعد.



السؤال السابع عشر

(94) المقصود بالأسطوري هنا أنه خيالي أكثر مما هو تاريخي واقعي. فالسماء والأرض والنجوم والأشياء كلها ليست متصوّرة كما هي عليه في علم الفيزياء مثلاً (أي بكل ماديتها) بل هي علامات ورموز وآيات على بديع صنع الخالق وجبروته. وفي ما يخصّ النظرة الأفقية والنظرة العمودية نلاحظ أنّ الأولى تنتصر على الثانية بمجيء عهد الحداثة والعلم.

(95) بمعنى أنّ المنهجية التاريخية، التي تحاول ربط النصوص المقدّسة بالزمان والمكان والبيئة وأحداث العالم الأرضي، تثير حفيظة المؤمنين الذين يتخيّلونها فوق التاريخ والزمان والمكان، وكأن لا علاقة لها بالبيئة أو بالعصر الذي ظهرت فيه. وهنا يكمن الفرق أيضاً بين النظرة الأفقية (أي التاريخية)، والنظرة العمودية (أي الأسطورية أو الايمانية التقليدية).

(96) هاتان العبارتان الموضوعتان بين قوسين هما لكلود ليفي ستروس في تعريف الأسطورة. فالأسطورة - بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة - هي تجميع ذكي وناجح لنتف متفرقة من حكايات قديمة تعود إلى عهود قديمة. ولا يهمّ في الأسطورة مطابقتها للواقع والتاريخ، وإنما في تشكيل «قصر إيديولوجي» منيف وناجح من عناصر متفرقة.

(97) وكذلك الأمر في ما يخصّ القصص القرآنية فليس المهم مطابقتها لأحداث التاريخ ورواياته كما جرت بالفعل، بل المهم عبقرية التشكيل والتركيب والابداع الفني والمقدرة على الايحاء، وتقديم العبرة والموعظة للبشر (انظر بهذا الصدد قصة أهل الكهف في القرآن مثلاً وقارنها بكتب التاريخ الفعلية). فالقصص القرآنية هدفها في النهاية ضرب المثل والقدوة لتهذيب النفوس وهدايتها.

(98) هنا يلمس أركون نقطة منهجية مهمة جداً. فعلم تاريخ الأفكار التقليدي: (L'histoire des idées traditionnelle) كان يهتم فقط بالبحث عن التأثير والتأثيرات، أي تأثير النصوص القديمة في النصوص الحديثة. وكان يبالغ في إعطاء الأهمية لهذه المسألة وإنكار أصالة النص المحدث إذا ما وجدوا فيه بعض آثار وتأثيرات النصوص القديمة. وقد طبّق المستشرقون هذه المنهجية على القرآن، وراح بعضهم ينكر عليه أية أصالة أو ابتكارية أو إبداعية لسبب بسيط: هو أنهم وجدوا فيه أصداء الحكايات التوراتية والإنجيلية وبعض المفردات والصيغ اللغوية. وبالتالي فقد استنتجوا أنّ الإسلام لم يأت بشيء جديد بالقياس إلى اليهودية والمسيحية، وإنما هو مجرّد تقليد لهما، ونسخة مصغّرة عنهما. هذه المنهجية يرفضها محمد أركون ومعه الفكر الحديث كله، لأنها تؤدي إلى رفض الأصالة وسحبها عن النصوص الكبرى كافة لسبب بسيط هو أنّ كل نص، أدبياً كان أو دينياً، قد سبقته نصوص أخرى، وبالتالي فنحن مضطرون للعودة دائماً إلى الوراء، وإنكار إبداعية كل النصوص، ما عدا أقدم نصّ في التاريخ، أو أوّل نصّ، هذا إذا ما عثرنا عليه. من الواضح أنّ ذلك يمثّل عملية عبثية لا تنتهي. فإبداعية القرآن وعظمته الروحية والفكرية ليست بحاجة إلى دليل، ولا ينقص منها في شيء أنه قد تأثّر بما سبقه من توراة وأناجيل فهذه حقيقة واقعة، لأنه يتموضع ضمن المنظور التوحيدي نفسه. فكما قلنا سابقاً تكمن عبقرية محمّد ليس فقط في توحيد العرب سياسياً، بل أيضاً في دمجهم داخل حداثة ذلك العصر: أي الديانة التوحيدية، وذلك عن طريق بلورة حركة روحية جديدة، وبث الدماء الجديدة في العروق الجافة. بالطبع، فإنّ ما قلناه سابقاً لا ينفي أهمية البحث عن الأصول والتأثيرات طبقاً للمنهجية التاريخية والفللوجية. فهذا ما ينبغي فعله لمعرفة حجم المفردات الآرامية أو السريانية أو غيرهما في القرآن، ثم لمعرفة أصل القصص والوقائع والأخبار التي يقصّها النص القرآني. كل هذا ضروري ومهم، وينبغي فعله، وهذا ما يفعله بعض المستعربين الجادين ويقدمون خدمة هامة للدراسات القرآنية، وإضاءات المراحل الأولى للإسلام بشكل لم يسبق له مثيل. ولكن هذه المنهجية تشكل المرحلة الأولى لا كل مراحلها كما يزعم المستشرقون والمستعربون. هنا يكمن الفرق الأساسي بين منهجيتهم ومنهجية محمد أركون. فالمنهجية الفللوجية لا تستطيع أن تفسّر لنا سبب نجاح النصّ القرآني في إحداث تأثيره الضخم على الأرواح والنفوس. فلو أنه كان مجرّد تقليد للكتب المقدسة التي سبقته لما استطاع أن يؤثّر كل هذا التأثير. وإذاً فهناك شيء جديد فيه، شيء خصوصي يتعلق به دون غيره. صحيح أنّ القرآن يأخذ عناصر شتى من الكتب المقدّسة التي سبقته ومن قصص الشعوب القديمة والبيئة المحيطة، ولكنه يعجنها ويصهرها حتى تخرج وكأنها شيء آخر، وكأنها على غير ما هي عليه. ووحدها منهجيات التحليل الألسني والسيميائي الحديث قادرة على تحليل هذه العملية الكيميائية العجيبة لصهر المعنى القديم وتوليد المعنى الجديد...

(99) في الواقع، إنه كان ينبغي أن نقول هنا المعرفة التاريخوية ذات النزعة الضيقة وليس المعرفة التاريخية بالمعنى الواسع للكلمة، وكما هي ممارسة عليه اليوم من قبل أقطاب «مدرسة التاريخ الحديث» في فرنسا كجورج دوبي وجاك لوغوف وغيرهما. فهؤلاء أيضاً درسوا المتخيّل المسيحي في أوروبا أثناء العصور الوسطى مثلما يدرس أركون المتخيّل الإسلامي الإسلامي وكيفية تشكله واشتغاله في التاريخ عبر العصور. والمعرفة التاريخوية الفللوجية التي لا يزال يتبعها الكثير من المستشرقين ترفض حتى الآن أن تأخذ في الاعتبار مسألة المتخيّل أو البُعد الأسطوري والخيالي من تجربة الإنسان والمجتمع، أي إنسان وأي مجتمع.

(100) لم يكن طه حسين، على ألمعيته وذكائه، بقادر على فهم البُعد الأسطوري أو عنصر الخيال والمتخيّل بصفته قوة محركة في التاريخ وللتاريخ. فهذا المفهوم شيء جديد وحديث العهد إنه يشكل اللامفكر به بالنسبة لطه حسين. وبالتالي، فإنه قد طبّق على الشعر الجاهلي نفس منهجية الاستشراق أو علم التاريخ الوضعي الذي لا يهتمّ ولا يعترف إلّا بالحقائق المادية الثابتة، ويرمي ما عداها في مهاوي الخزعبلات والخرافات والأوهام... ومن هنا يجيء نقد أركون لمنهجية طه حسين مع احترامه الكبير له، واعتباره رائداً لحرية الفكر في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة.

(101) المقصود بالمؤرّخين هنا المستشرقون.



(102) كلّما تزايد عدد السكان في البلدان العربية والإسلامية، زادت قوة العامل الأسطوري والإيديولوجي، وضعف الحسّ التاريخي والعقلاني. وسبب ذلك هو أنه من المستحيل على الدولة إشباع حاجيات السكان نظراً لاختلال التوازن الفظيع بين الإمكانيات المتوافرة والعدد الهائل المتزايد. وبالتالي، فإن الشبيبة والأجيال الصاعدة سوف تتعلّق أكثر فأكثر بالإيديولوجيات الأسطورية أو اللاتاريخية. وعلى هذا النحو يمكن تفسير انخراط عدد كبير منهم في صفوف الحركات الإسلاموية حالياً.

السؤال الثامن عشر

(103) وهذا يشبه ردّ فعل التقليديين المعاصرين الذين يهزأون بالشبيبة «المهووسة» بديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو ماركس، أو نيتشه، أو فوكو، إلخ... فالموقف هو نفسه لم يتغيّر.

(104) يشير أركون هنا إلى تلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين الغزالي وابن رشد. فقد كتب الأول «تهافت الفلاسفة»، وكتب الثاني «تهافت التهافت». وأخيراً انتصر خط الغزالي لا خط ابن رشد في الساحة العربية والإسلامية. ولا يزال الموقف السلبي من الفلسفة والفلاسفة مسيطراً على قطاعات واسعة من مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ولكن سبب هذا الفشل ليس قوة الغزالي أو صحّة خطّه الفكري كما تقول الأطروحة الاستشراقية المعهودة. فهذه الأطروحة تظلّ سجينة المسلّمات والبدهيات التي تسيطر على تاريخ الأفكار التقليدي والمثالي. فالغزالي كمفكر واحد أضعف من أن يؤثّر على حركة التاريخ بمثل هذه القوة والاستمرارية الطويلة. وإذن، فهناك أسباب بنيوية أكثر عمقاً بحسب رأي أركون. وهذه الأسباب ينبغي أن نبحث عنها في الأطر الاجتماعية والاقتصادية والنفسية وتحوّلاتها. فلا ريب في أنّ ضعف العالم الإسلامي نتيجة تحوّل الخطوط التجارية عنه، وانهيار طبقة البورجوازية التجارية في بغداد والعواصم الأخرى قد أدّى إلى انهيار الدعامة المادية للحضارة العقلية والثقافية. وربما كانت هناك أسباب أخرى أيضاً... ولفهم السبب في انحطاط الحضارة العربية الإسلامية بعد فترة انطلاق وازدهار رائعة، ينبغي أن نطبّق منهجيات جديدة، لا منهجيات تقليدية وجوهرانية ثبوتية. وهدف أركون يكمن بالضبط في محاربة الكليشيهات الجوهرانية والثبوتية التي يلصقها الآخرون بالحضارة العربية ـ الإسلامية، فيقولون مثلاً: إن المسلم متخلّف، أو ضد الفلسفة لأنه مسلم، والمسيحي متقدّم ومحبّ للفلسفة لأنه مسيحي!... أو كما يقول العنصريون: العربي متخلّف لأنه عربي، والأوروبي متقدّم لأنه أوروبي (أشقر، أبيض...). إنهم يتجاهلون وضع المجتمع والأطر الاجتماعية المحيطة من مادية واقتصادية وتكنولوجية، ومساعدتها أو عرقلتها للتقدم والتطور...

(105) يركّز أركون كثيراً ودائماً على ضرورة تطبيق منهجيات علم النفس التاريخي على المجتمعات الإسلامية والعربية. (La psychologie historique) وهذا الفرع المهم من فروع علم التاريخ كان قد تأسّس على يد المؤرّخ الفرنسي الكبير لوسيان فيفر (Lucien Febvre) صاحب مدرسة الحوليات الشهيرة. ثم تبعه تلامذته من بعده على الخط نفسه. نذكر من بينهم روبير ماندرو (Robert Mandrou) ودراساته عن المجتمع الفرنسي في المنعطف الفاصل بين العصور الوسطى وتشكّل فرنسا الحديثة.

(106) عندما يلفظ أركون عبارة «الفكر الإسلامي المعاصر» فإنه يقصد الفكر في كل البلدان الإسلامية لا فقط في البلدان العربية. وهو لا يلفظ هنا عبارة الفكر العربي المعاصر لسببين:

الأوّل: هو أنه يتوجّه إلى المسلمين ككل عندما يكتب، لا فقط إلى العرب. فيهمه تحرير المسلمين الأتراك والإيرانيين والباكستانيين، إلخ...

والثاني: هو أنّ مقولات الفكر الديني وبدهياته ومسلّماته لا تزال تسيطر على الفكر في الساحة العربية، كما في الساحة التركية، كما في الساحة الإيرانية والباكستانية، إلخ... هذا لا يعني، بالطبع، أنه لا يوجد فكر عربي أو تركي أو إيراني (أي مكتوب بالعربية والتركية والإيرانية) ولكنه، في معظمه، لا يزال أسير المسلّمات والبدهيات المذكورة. وبالتالي، فلا معنى لتحرير الفكر العربي أو نقد العقل العربي إن لم نبتدئ بنقد العقل الإسلامي (بالمعنى التاريخي والفلسفي لكلمة نقد لا بمعنى التجريح والاستهتار). هذا في حين أنّنا نستطيع التحدّث بسهولة عن الفكر الفرنسي المعاصر أو الفكر الألماني المعاصر لأنهما تجاوزا مرحلة العصور الوسطى وتَعْلْمَنا لغة ومقولات ومسلّمات...

(107) المقصود بالإيديولوجيات المدمّرة هنا الإيديولوجيات التي تسدّ الساحة العربية منذ عام 1960 وحتى اليوم. فهذه الإيديولوجيات لا تزال تحول حتى الآن دون طرح المشاكل والقضايا من خلال منهجيات علوم الإنسان والمجتمع السائدة حالياً في كل البيئات الدولية والتي تشكل في الواقع الحداثة الفكرية في أكثر مواقعها تقدماً. فالإيديولوجيات المعنيّة تنطلق من مسلّمات وبدهيات مسبقة وشعارات تحول دون رؤية الواقع واستكشافه كما هو. وتحول بالتالي دون حريّة الفكر والانطلاقة الجديدة والفعلية للمجتمعات الإسلامية والعربية.

(108) في الواقع، إن هذا الإهمال لم يعد مقبولاً ولا مفهوماً من قبل الجامعات الأوروبية والغربية بشكل عام. نقول ذلك وخصوصاً أنّ هذه الجامعات تتمتّع بقوة مادية وبحرّية فكرية وتتسلّح بالروح العلمية الجديدة. ويبدو أنّ التيار الذي يدعو إلى إنصاف العرب والمسلمين من خلال حضارتهم الكلاسيكية قد أخذ ينبثق وينمو في الأوساط الأوروبية. أضرب على ذلك مثلاً كتاب «الفلسفة القروسطية» الذي صدر مؤخّراً في المكتبة الباريسية، والمليء بالإشارة إلى أهمية التأثير الذي مارسه فلاسفة العرب والمسلمين على فلاسفة الأوروبيين في العصور الوسطى. ففي كل صفحة تقريباً نجد اسم ابن رشد أو ابن سينا أو الفارابي أو الغزالي... انظر: Alain de Libera: La philosophie médiévale, Que sais-je? P.U.F. Paris 1989. كما صدر مؤخّراً كتاب عن تاريخ العلوم بإشراف الفيلسوف الفرنسي المعروف ميشيل سير. وفيه فصل كامل عن «العلم العربي» وأهميته بالنسبة لتاريخ العصور الوسطى وحتى ديكارت.



(109) هذه القطيعة بين الفلسفة/ واللاهوت استمرت طوال القرنين الماضيين في أوروبا بسبب ردّ الفعل الهائل والعنيف للثوار الفرنسيين تجاه كل ما هو ديني أو مسيحي أو كاثوليكي. ولكن هناك محاولات جديدة لإقامة علاقة أو حوار بينهما. ومن أهم الفلاسفة الفرنسيين الذين يهتمون بهذه القضايا الفيلسوف المشهور: بول ريكور. وهو بروتستانتي الأصل.

(110) صرخة أركون هذه مفهومة ولها ما يسوّغها. فهو يعرف جيداً جامعات أوروبا وأمريكا بسبب دعوته المتكررة للمحاضرة في أقسامها سنوياً. وهو يجوبها طولاً وعرضاً من برلين إلى لندن إلى السوربون إلى برنستون وبيركلي حيث يعلم لفترة من الزمن كل عام.

السؤال التاسع عشر

(111) هذا هو رأي رشدي راشد، أحد كبار المختصين بتاريخ العلوم عند العرب. وهو يشرف على وحدة كاملة في «المركز القومي للبحث العلمي الفرنسي» تحمل العنوان التالي: «بحوث إبستمولوجية وتاريخية عن (C.N.R.S) العلوم الدقيقة والمؤسسات العلمية».

كما يشرف على وحدة ثانية في المركز نفسه مع المستشرق جان جوليفيه، أستاذ تاريخ الفلسفة الإسلامية، وتدعى: «مركز تاريخ العلوم والفلسفة العربية». وغني عن البيان أن رشدي راشد يهتمّ بتاريخ العلوم، في حين أن جوليفيه يشرف على تاريخ الفلسفة.

(112) هكذا نجد أنه كلّما قويت إيديولوجيا الكفاح واشتدّت، تقلّصت المكانة المخصصة للفكر العلمي والنقدي. وقد سيطرت إيديولوجيا الكفاح (المدعوة بالجهاد سابقاً) منذ الصليبيين وحتى اليوم (الصراع العربي ـ الإسرائيلي). وبالتالي فقد تقلّصت أهمية الفكر الحر في الساحة العربية والإسلامية إلى درجة مخيفة. لقد تقلّصت إلى درجة أنّ هذا الفكر قد أصبح شبه مستحيل في اللغات الإسلامية الأساسية: أي العربية، والتركية، والفارسية، والأوردو (الباكستان). ولكن ربما كان البحث العلمي في اللغة التركية أقوى بقليل بسبب القرب من الغرب وقوة العلمنة التي فرضها أتاتورك. لهذا السبب نقول إن المرحلة المقبلة ربما كانت مرحلة انبثاق الفكر النقدي الحر في الساحة العربية. وعلى أية حال فكل الدلائل تشير إلى أنها ستكون مرحلة الفكر ـ بالمعنى الأوسع والأعمق للكلمة ـ أو أنها لن تكون. فالمشاكل الملحة والحارقة لم تعد تحتمل التأجيل. وفكر محمد أركون يلبي، في رأينا، هذه الحاجة الأساسية والماسّة.

السؤال العشرون

(113) تعني أنّ بعض الاتجاهات الصوفية لا ترى بضرورة أداء الصلاة الجماعية مثلاً يوم الجمعة في المسجد، ولا حتى أداء الصلاة اليومية العادية لسبب بسيط هو أن الصوفي يتواصل مع الله بدون حاجة لهذه الطقوس. ولهذا السبب أدينت الصوفية من قبل «الأرثوذكسية» وممثليها الأشداء كابن الجوزي.

(114) هذا التفسير السوسيولوجي لمنشأ الحركات الصوفية ضروري، لأنّ الصوفية ونصوصها تقدّم في الغالب وكأنها خارج الزمان والمكان والمشروطية الاجتماعية والاقتصادية. وهذا اتجاه مثالي وجوهراني ثبوتي خطير في الفكر. وهو سائد عندنا كما هو سائد عند الكثير من المستشرقين. والواقع، أن انتصار الاتجاه الصوفي بعد القرن الثالث عشر والانتشار المذهل للحركات الصوفية في كل أنحاء العالم الإسلامي، آنذاك، قد ارتبط بانهيار الحضارة العربية ـ الإسلامية والدخول في مرحلة عصر الانحطاط. نقول ذلك دون أن نطلق أي حكم قيمة سلبي على الصوفية كاتجاه روحي عالي المستوى، وكرغبة على وحدة الوجود أو الاتحاد بمطلق الله. ولكن هذا الاتجاه ليس إسلامياً فقط، بل يشمل كل الأمم من شرقية وغربية.

(115) ولهذا السبب شكّل الغرب الأوروبي الفاتح والمستعمر صورة سلبية جدّا عن الدين الإسلامي. فهو لم يرَ منه إلّا صورة الطرق والتكايا والزوايا، ولم يتعرّف عليه أثناء فترة انطلاقه وحضارته الكلاسيكية الرائعة. وبالتالي ليس غريباً أن يتهم الإسلام والمسلمين و«العقلية الإسلامية» بالتواكل، والكسل، والجمود، والقدرية، والاستسلام لما هو «مكتوب»، إلخ... وكل هذه الأحكام المسبقة السلبية شائعة ومترسّخة في الوعي الجماعي الأوروبي للأسف. ويلزم وقت طويل من التفاعل الثقافي المتبادل لتغييرها أو لزحزحتها...

(116) بالطبع، فإن هذا الحكم السلبي الذي يطلقه أركون على بعض جوانب الحضارة الأوروبية الحديثة ينبغي ألّا يفهم بشكل خاطئ، أو خارج سياقه. وينبغي بشكل خاص ألّا يستخدم كحجة أو ذريعة من قبل الحركات الإسلاموية لضرب الحداثة! فهذا آخر ما يفكر فيه أركون. ولكنه يفرق بشكل عام بين شيئين أساسيين:

1 ـ العصر التكنولوجي والوضعي الغربي بلغ من التطرف حداً لا مثيل له. وأصبح مفكرو الغرب أنفسهم يدينون التطرف في التطبيقات العلمية والتجارب الذرية أو المخبرية التي لا هدف لها إلّا ذاتها. لقد نسيت أنّ هدف العلم والتكنولوجيا هو سعادة الإنسان وليس الانخراط في حركة جهنمية من الاكتشافات المجانية التي لا تنتهي. فالتقدّم من أجل التقدم لا ينبغي ألّا يكون هدفاً بحد ذاته، بل التقدم من أجل الإنسان. وقد أصبح العصر التكنولوجي المتطرف يشكّل خطراً على البيئة والكرة الأرضية وغلافها الجوي بسبب التلوّث. وهذه الجوانب السلبية للحداثة هي التي يدينها علماء أوروبا وأخلاقيوها اليوم. فالحداثة لها سلبياتها أيضاً، وليست كلها إيجابيات. ولكن أركون لا يدعو للتراجع عنها بأي حال من الأحوال، بل ينقدها بشكل بنّاء من أجل تحسينها وتطويرها.

2 ـ ينبغي أن نعلم أن مفهوم التاريخ والتاريخية منتشر جداً وراسخ في سياق الفكر الأوروبي والغربي عموماً. وبالتالي فلم يعد يطرح



أي مشكلة من حيث القبول. بل لقد أصبح من القوة والهيمنة بحيث إن المعرفة الأسطورية (أي الرمزية والمجازية المنفتحة، أو قل الشعرية) قد أصبحت محذوفة تماماً في عصر التقنية البارد. أمّا موقف الفكر الإسلامي فهو على العكس تماماً. فنحن لا تزال تسيطر علينا المعرفة الأسطورية أو العاطفية أو الشعرية أو «الدينية» سيطرة شبه كاملة. ولا يزال الحسّ التاريخي أو الوعي التاريخي بالعالم وبالأشياء ضامراً جداً عندنا. وبالتالي فهناك خطورة في فهم أركون، أو قل في الوقوع بسوء فهم وتفاهم لما يكتبه عندما ينتقد الجوانب السلبية للحداثة الأوروبية. والواقع أن سبب سوء التفاهم يعود إلى أنّه عندما يكتب فإنه يتوجّه عموماً إلى جمهورين مختلفين تماماً في أوضاعهما وحاجياتهما هما: الجمهور الإسلامي بشكل عام/ والجمهور الأوروبي بشكل عام أيضاً. وتتجلّى هذه الظاهرة في هذا الكتاب أكثر من غيره، لأنه مقابلة مع صحافيين فرنسيين، ولأنه موجه للجمهور الفرنسي بشكل مباشر. ولكنه موجّه أيضاً للجمهور الإسلامي والرأي العام المثقّف. ولا يستطيع في كل مرة أن يحدّد نوعية الجمهور الذي يعينه بالردّ والتحليل فيحصل نوع من الخلط يحتاج لتوضيح لكيلا يحصل سوء التفاهم الخطر هذا. فنحن بحاجة ماسّة للمهجية التاريخية بكل أنواعها بما فيها المنهجية الفللوجية والوضعية التي تعتني بالوقائع والتواريخ والأشياء المثبتة عيانياً. بل إن حاجتنا لها ضخمة جداً بسبب سيطرة المعرفة الأسطورية على وعينا وإدراكنا لماضينا. والواقع أن الإدراك التاريخي للمجتمعات البشرية هو أبعد من أن يكون عن أن يفرض نفسه حتى في بعض البيئات الثقافية العربية والإسلامية (وأكاد أقول في أكثرها...).

(117) هنا يتجلّى الخلاف واضحاً جلياً بين منهجية أركون من جهة، ومنهجية الاستشراق والإسلام التقليدي من جهة أخرى. فهؤلاء الأخيرون يكتفون بطرح المشكلة باطن/ ظاهر من خلال المنظور الموروث والمألوف: بمعنى أن هناك اتجاهاً ظاهرياً في الإسلام واتجاهات «باطنية مخيفة» تبطن غير ما تعلن لأسباب سرية مجهولة أو لأن الله خلقها هكذا. فهي باطنية تحب «التقية» من أجل التقية وتمارسها عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. غنيّ عن القول إن هذا «الفهم» للأمور يندرج ضمن خط الأدبيات البدعوية: أي كتابات الأرثوذكسية الظافرة التي ترى أنها هي وحدها تمثّل الإسلام «الصحيح»، وأنّ كل ما عداها ليس إلّا زندقات وبدعاً. وهذا ما حصل تاريخياً. ونتيجة الاضطهاد راحت بعض الفئات الإسلامية تضطر لإخفاء عقائدها خوفاً من البطش والعقاب. فاستنتجوا من ذلك أنها باطنية بطبيعتها أو «جوهرها». بمعنى أنهم خلعوا عليها صفات ثبوتية «جوهرانية» ملتصقة بها التصاقاً كاملاً، لا تحول ولا تزول. ثم تمّت التغطية بمرور الأزمان على المنشأ التاريخي لهذا التقسيم: باطن/ ظاهر، وأصبح يتّخذ صفة إطلاقية شمولية تتجاوز التاريخ، أو لا علاقة لها بأسباب تاريخية. وهنا تتجلّى مساوئ المنهجية التقليدية والمثالية لتاريخ الأفكار الذي يثور عليه أركون مثلما ثار عليه ميشيل فوكو في تاريخ الفكر الفرنسي والأوروبي. فالواقع: أنّ المزدوجة الثنائية باطن/ ظاهر، لا يمكن فهمها إلّا إذا موضعناها ضمن السياق العام لتاريخ الفكر ككل. فهي تمثّل في الإسلام نوعاً من الاستمرارية الخاصة لذلك الصراع الشهير الذي افتتحه الفكر اليوناني بين الأسطورة/ والعقل المنطقي المركزي. (Mythos/ Logos) أي الصراع بين أفلاطون/ وأرسطو. كما أنّ هذه المزدوجة ذات منشأ لغوي أيضاً، لأنّ لكل نص معنى حرفياً ظاهرياً/ ومعنى مجازياً باطنياً أو بحسب عالم الألسنيات الأمريكي الشهير شومسكي: بنية عميقة/ وبنية سطحية. فكل خطاب مرتبط بمَقال/ ولا مُقال في الوقت ذاته. يضاف إلى ذلك أنّ مقولة المعنى الباطني تخترق الحدود الكائنة بين السنّة/ والشيعة. فعلى الرغم من سيطرة المعنى الحرفي الظاهري على الاتجاه الأوّل، والمعنى المجازي الباطني على الاتجاه الثاني، إلّا أننا نجد شخصيات فكرية عديدة تشذّ عن القاعدة. فابن عربي مثلاً سنّي الأصل، ولكنه مغرق في الباطنيات والمعاني الباطنية. من المؤسف له أنّ التصور التقليدي لهذه المشكلة الفلسفية الكبرى لا يزال مسيطراً على الثقافة العربية المعاصرة. فهي مرتبطة بأحكام سلبية مُسبقة سرعان ما تستنفر تجاه المعنى الباطني «والباطنيين». والواقع أنّ كل الناس باطنيون وظاهريون في الوقت ذاته. وهذا ما يمكن أن نتحقّق منه من خلال التجربة اليومية للناس أثناء احتكاكنا بهم.

السؤال الواحد والعشرون

(118) يقصد أركون بذلك أنّ الاستشراق (أي أتباع الإسلاميات الكلاسيكية) يهتمون فقط بنصوص الفكر الإسلامي المدعوة تمثيلية représentatifs: أي إنها جديرة بتمثيل الإسلام «الصحيح» (الأرثوذكسية). وعندئذ يهمل الاستشراق نصوص الفئات الإسلامية الأخرى كالشيعة والخوارج والفاطميين بشكل خاص. وهذا الكلام ينطبق على الاستشراق الفرنسي حتى فترة قريبة. ولكن هذا الاتجاه قد أصبح يتغيّر في ما بعد على يد باحثين من أمثال هنري كوربان مثلاً الذي ركّز دراساته على الإسلام الشيعي، وخصوصاً الإيراني. في ما يخصّ الإسلاميات التطبيقية التي ينتهجها أركون فليس هناك اتّجاه أفضل من اتجاه آخر في الإسلام. كلها تقع على مسافة متساوية من الحقيقة الموضوعية للإسلام. وبهذا المعنى فأركون لا يفضّل السنّة على الشيعة أو الشيعة على السنة، ويرى أنّ ذلك ليس مهمته كمؤرّخ وكباحث. على العكس ينبغي عليه لملمة كل «الأجنحة المتكسّرة» لأطراف الإسلام المنقسم على ذاته منذ «الفتنة الكبرى». وهو لا يفعل ذلك من أجل تقوية العاطفة الجدالية تجاه الآخرين، بل من أجل الكشف عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ لكي تستطيع فرق الإسلام يوماً ما أن يعترف بعضها ببعض، وتنشأ بينها حركة مسكونية واعدة كتلك التي نشأت في الغرب بين البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس. لهذا السبب يبلور أركون، للمرة الأولى في تاريخ الإسلام، مفهوم «السنّة الإسلامية الشاملة» التي تشمل ليس فقط «أهل السنة والجماعة»، بل أيضاً «أهل العصمة والعدالة» (أي الشيعة) ثم المحكمة أو الشراة (أي الخوارج). ولا يمكن التوصل إلى ذلك إلّا بعد تفكيك مفهوم الأرثوذكسية التقليدي، وهدم الجدران التيولوجية القروسطية التي فصلت بين هذه الطوائف طويلاً ولا تزال. ولكن هل



يمكن التوصل إلى ذلك قبل دفع الثمن: أي قبل الانخراط في ما يدعوه التاريخ الفرنسي «بحروب الأديان والمذاهب»؟ على أية حال، فإن مهمة الفكر النقدي أو الإسلاميات التطبيقية التي يدشنها محمد أركون ليس فقط مواكبة حركة الواقع وحاجياته بل الاستباق عليها. ضمن هذا المنظور الواسع والمنفتح الذي يرفض القبول بالمسلّمات التيولوجية الموروثة دون نقاش يشتغل محمد أركون، ويرسي سكة الإسلاميات التطبيقية شيئاً فشيئاً. وتفكيك هذه الأحكام التيولوجية المسبقة والموروثة عن الماضي القروسطي يشكل لبّ المشروع الأركوني. لهذا السبب يمكن دعوة منهجيته بمنهجية التفكيك الذي يسبق حتماً كل تحرير وتوحيد.

(119) المنهج الفللوجي (أي اللغوي) والتاريخي يطبق عادة على نصوص الحضارات القديمة والغابرة من أجل التحقّق من صحتها، وصحة نسبتها، وتثبيت معاني كلماتها، ومقارنة النسخ المختلفة للنص نفسه، بعضها بالبعض الآخر. وبالتالي فهذا المنهج ليس ضرورياً بالنسبة للنصوص المعاصرة التي تنتجها تحت أعيننا اليوم مختلف الفئات الإسلامية. بل إن أركون يذهب إلى أبعد من ذلك ويرى أن دراسة النصوص نظرياً لم تعد تكفي، وإنما ينبغي أن نرفدها بقراءة الواقع عملياً. بمعنى أنه قد آن الأوان للقيام بدراسات ميدانية على أرض الواقع، واستخدام المناهج الإثنولوجية والأنتربولوجية السائدة الآن في علوم الإنسان والمجتمع. فهذه المناهج هي وحدها القادرة على سماع صوت المجتمع بكل فئاته وهو يتكلّم كلامه الحر الطازج. أما الخطابات النظرية المكتوبة فكثيراً ما تحجب أصوات الواقع بدلاً من أن تدعها تتكلّم وتعبّر عن نفسها. من يستطيع أن يجد صوت المجتمع المدني أو أصواته المتعددة في منشورات الأحزاب السياسية السائدة حالياً؟ إنها تحجب لغات الواقع بدلاً من أن تعبّر عنها كما هو متوقع...

(120) المقصود أنها مشكلة مهولة وحارقة يصعب على أي باحث أن يوفيها حقها. فهي أكبر مشكلة مطروحة الآن في المجتمعات الإسلامية والعربية: إنها مشكلة الإنسان وحقوقه، أو الاعتراف بوجوده كإنسان...

(121) بمعنى أنّ الثقافات الأخرى، وفي طليعتها الثقافة العربية - الإسلامية، لها شيء تقوله. ولا ينبغي أن يبقى مجال حقوق الإنسان حكراً على تحديدات وخبرات الثقافة الأوروبية والغربية على الرغم من قوتها وحيويتها. صحيح أن هذه الثقافة هي المسيطرة على البشرية منذ أربعة قرون، وإنها قدّمت معطيات جديدة وكبيرة منذ الثورة الفرنسية وحتى اليوم في ما يخصّ «إعلان حقوق الإنسان والمواطن». ولكن المسألة ليست مغلقة أو منتهية على الرغم من كل هذه المكتسبات الحقيقية. فحقوق الإنسان لا تزال مطروحة وقابلة للتطوير والاغتناء. والتجربة التاريخية العربية - الإسلامية منذ تدخل القرآن قادرة على أن تقول كلمتها بخصوص هذه النقطة الحاسمة. وإذا كان الفكر الإسلامي والعربي المعاصر عاجزاً عن مواجهة هذه المسألة أو تقديم مقترحات ذات معنى، فإن الأمر لم يكن كذلك أثناء ازدهار الحضارة العربية - الإسلامية (أي طوال القرون الهجرية الخمسة الأولى). فالإنسان بالمفهوم القرآني، أي بالمفهوم الذي ابتدأ القرآن تحديده وإنضاجه كان متفوقاً بحقوقه على الإنسان السابق كما ذكرنا آنفاً. أقول ابتدأ وأشدّد على ذلك، لأن هذا المفهوم لا يزال يتغيّر ويتحوّل ويتطوّر بتطور الفكر البشري والخبرات الإنسانية التي شهدتها المجتمعات البشرية (مثلاً الإضافات الحاسمة التي قدمها الدستور الأميركي، ثم الثورة الإنكليزية وخصوصاً الثورة الفرنسية الكبرى لعام 1789). فمثلاً عملية التمييز بين «المؤمن»/ و«الكافر» بالمعنى التقليدي واللاهوتي القروسطي للمتكلمين لم تعد مقبولة من قبل الفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان كما أعلنتها الحداثة والثورة الفرنسية. وكذلك الأمر في ما يخصّ الإنسان المسلم/ والإنسان غير المسلم، أو الإنسان المسيحي/ والإنسان غير المسيحي، إلخ... فكل واحد من هؤلاء إنسان وله حقوق بصفته تلك ككائن بشري وكإنسان. من الواضح أن هذا التطوير الحديث لمفهوم الإنسان وحقوقه غير مقبول من قبل الفكر الإسلامي التقليدي المعاصر بكل نسخه واتجاهاته. إنه يشكل ما يدعوه أركون باللامفكر فيه، أو بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة للفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر. والواقع أن مقاصد الوحي من الإنسان هو تطوير مفهوم الإنسان دون انقطاع، ولكن الأنظمة التيولوجية التي شكّلها الفقهاء في القرون الوسطى قد جمّدت مفهوم الوحي وبالتالي مفهوم الإنسان، فأصبح الإنسان الشرعي هو ذلك الذي تنطبق عليه مقولاتها، وأما ما عداه فلا يستحقّ لقب إنسان. أصبح هناك إنسان ونصف إنسان وربع إنسان بحسب هذه النظرة التقليدية التي لا تزال سائدة حتى اليوم في مجتمعاتنا. فالإنسان محكوم بولادته شاء أم أبى. هذا في حين أنّ المبدأ الأوّل من حقوق الإنسان بحسب الفلسفة الحديثة لهذه الحقوق يقول إن الإنسان غير مسؤول عن مكان ولادته سلباً أو إيجاباً، وإنه لا يمكن للإنسان الذي وُلد مسيحياً في فرنسا أن يكون أفضل من الإنسان الذي وُلد في عائلة يهودية أو إسلامية أو بوذية أو غير متديّنة، إلخ... الإنسان مسؤول فقط عن أعماله بعد أن يبلغ سنّ الرشد (أي 18 سنة). وبالتالي، فلا يمكن التمييز بين إنسان وآخر من حيث حقوق المواطنية بسبب دينه أو مذهبه الذي وُلد فيه، وإلا لما استطاعت فرنسا تشكيل المجتمع المدني الحديث بنسيجه المتين والمتماسك بعد الثورة الكبرى. وبهذا المعنى يمكن القول إنه لن يتشكل أي مجتمع مدني حديث، ولا أي دولة متماسكة وقوية في العالم الإسلامي أو العربي إن لم تتحقق المساواة الكاملة بين جميع المواطنين، بغضّ النظر عن أديانهم ومذاهبهم وطوائفهم. ولكن ذلك يتطلّب منّا تحقيق قفزة نوعية أو طفرة معرفية إبستمولوجية لم يشهد تاريخنا لها مثيلاً من قبل. ولا يبدو «الفكر العربي المعاصر» بأطره ومناهجه وأساليبه الحالية قادراً على تحقيق مثل هذه القفزة النوعية، على الرغم من بعض الجهود الجادة التي تُبذَل هنا أو هناك.

(122) بمعنى أنّ الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق) قد رفضت تطبيق المناهج التطبيقية لعلوم الإنسان والمجتمع على المجال الإسلامي. ومرة أخرى يدين أركون حصر اهتمامها فقط بالإسلام الحضري المرتبط بسلطة الدولة المركزية والرسمية، واحتقار بقية قطاعات المجتمع من أصقاع بعيدة أو بواد أو جبال وعرة، أي باختصار كل ما يدعوه الإسلام الرسمي الحاكم بنوع من الاحتقار: «العالم المتوحّش». وهكذا يقدّم المستشرقون في دراساتهم صورة عن المجتمعات العربية والإسلامية مدعّمة للصورة التي يفرضها التيولوجيون والفقهاء الرسميون أنفسهم. وأركون يثور منهجياً على الإسلاميات الكلاسيكية ويدشن الإسلاميات التطبيقية بسبب امتناع الاستشراق عن القيام



بثورته المنهجية والإبستمولوجية التي تتطلّبها «الروح العلمية الحديثة» السائدة الآن في الغرب.

(123) يقصد أركون بتجربة المدينة (L'experience de Médine) العمل التبشيري والسياسي للنبي محمد في المدينة، عندما أسّس نوعاً من «الدولة النموذجية» التي أصبحت قدوة لكل الأجيال التالية. وقد قال تجربة المدينة ولم يقل تجربة مكّة؛ لأنه لم يكن في مكة إلّا معارضاً ملاحقاً من قبل السلطة القائمة.

(124) أ. كاردينر هو أحد علماء الأنتربولوجيا الثقافية في أمريكا. ومفهوم الشخصية القاعدية مستوحى من أعماله ومن أعمال عالم أنتربولوجي أمريكي آخر هو: ر. لنتون (A. Kardiner, R. Linton) وقد استوحى هذا المفهوم منهما المفكر الفرنسي ميكل دوفرن. أنظر كتابه: Mikel Dufrenne: La personnalité de base, P.U.F, 1966. والواقع أن المقصود بالشخصية القاعدية أو شخصية القاعدة هو «مجموعة الصفات الأساسية المشتركة لدى جماعة ما» دون أن يعني ذلك أنها تتوافر في كل شخص حتماً. إنها بمعنى من المعاني الشخصية المتوسطة...

(125) يقصد أركون بذلك أن المسافة الفاصلة بين شخصية القائد والشخصية العامة للمجتمع تؤدي دوراً هاماً، إمّا سلباً وإمّا إيجاباً. فإذا كانت شخصية القائد متقدّمة على المجتمع، فإنه يستطيع أن ينهض به ويفتح له طريق التحرير. ولكن ينبغي ألّا تكون المسافة واسعة جداً فتحصل القطيعة بينه وبين المجتمع. وفي هذه الحالة الأخيرة يشعر القائد بضغط الشارع عليه وعلى قيمه التحريرية فيضطر للتخفيف منها أو حتى لإخفائها. وإذا كانت شخصية القائد متطابقة مع المجتمع استطاع أن يحكم بقوة وشعبية هائلة، ولكن ربما لم يستطع أن يحقق له قفزة نوعية في مجال التقدّم لسبب بسيط هو أنه ليس متقدماً على المجتمع. بل إنه قد يعود به إلى الوراء، أو يحاول لجمه وإيقاف عجلة التطور. (أنظر تجربة قيادات الثورات الإسلامية والحركات الإسلامية).

(126) المقصود بالشخصيات المضادة أو القادة المضادين (contre - leaders) تلك الشخصيات التي ظهرت مؤخّراً على مسرح الأحداث في معظم البلدان الإسلامية والعربية والتي تتّخذ «الإسلام» كسلاح سياسي للمعارضة أو الوصول إلى السلطة.

(127) إن تدمير القيم التقليدية الجاري حالياً في معظم المجتمعات الإسلامية والعربية يبدو خطراً إذا لم يرافقه إيجاد البديل المعقول. وبما أنّ بديل الحداثة المعقلنة لا يزال مفقوداً، فإن تدمير القيم التقليدية يخلّف فراغاً ويزلزل النفوس (انظر حالات الانتحار والجنون والتوتر العصبي السائدة حالياً).

(128) هنا يشكّل أركون نوعاً من سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين في المجتمعات الإسلامية. فهناك أوّلاً القادة الحاكمين وطبقة كبار الموظفين التكنوقراطيين المحيطين بهم. وهناك بالمقابل قادة المعارضة المضادين ومنظّرو الحركات الإسلاموية المتطرّفة. وهناك فئة ثالثة تتمثّل بالعلماء، أي برجال الدين التقليديين والرسميين المعتدلين المرتبطين بمؤسسات الدولة أو وزارة الأوقاف أو النجف أو الأزهر، إلخ... وهؤلاء يقفون إلى حدّ ما في وجه المتطرفين الدينيين ويخلعون نوعاً من المشروعية الإسلامية على السلطة، في حين أن المتطرفين يسحبون منها هذه المشروعية تمهيداً للانقضاض عليها وضربها. وهناك رابعاً فئة «المثقفين المحدثين»: أي رؤساء تحرير الصحف والمجلات الأسبوعية والشهرية وأساتذة الجامعات، وأعضاء مراكز البحوث، إلخ... وهؤلاء مرتبطون قليلاً أو كثيراً أيضاً بالدولة ومؤسساتها. وهم بالتالي «مثقفون عضويون» بحسب تعبير غرامشي. وهناك فئة أخرى من المثقفين الهامشيين والمنبوذين بسبب عدم قدرتهم على التلاؤم مع ما هو موجود أو الخضوع له. وهؤلاء إمّا أنهم هربوا إلى المنفى، وإمّا أنهم توقّفوا عن الكتابة والإنتاج ودخلوا في بحر من الصمت...

(129) يقصد أركون بذروة الهيبة أو السيادة الفكرية العليا وجود فئة من كبار المثقفين الذين يمثّلون الضمير الأخلاقي للمجتمع أو الأمة (برتراند راسل في إنكلترا مثلاً، أو جان بول سارتر وريمون آرون في فرنسا، أو ميشيل فوكو في ما بعد...). وهذه الذروة الفكرية العليا غير موجودة في المجتمعات الإسلامية لسبب بسيط هو أنّ القادة السياسيين لا يسمحون بظهورها. فالمثقف ينبغي أن يكون تابعاً للقرار السياسي ولرجل السياسة، أو أنه لن يكون.

(130) وما دامت لم توجد مقابلها بعد كليات لعلم اجتماع الأديان، أو لعلم الأديان المقارن، أو للأنتربولوجيا الدينية، أو للإسلاميات التطبيقية كما بلورها أركون، فإن طريق التحرير الفكري سوف يظلّ بعيد المنال.

(131) يقصد أركون بذلك أنه لم يعد من السهل استخدام مصطلح «الفكر الإسلامي» بسبب سيطرة التقليديين على كل ما يخصّ كلمة إسلام. فبمجرد أن نقول «فكر إسلامي» يتوهّم الناس أننا نتحدّث بالضرورة عن فكر قديم أو تقليدي. هذا في حين أنّ أركون يعتقد بإمكانية وجود فكر إسلامي تحريري ومحرر، بل معلمن أيضاً، كما هي عليه الحال في فرنسا أو في ألمانيا مثلاً (انظر المعاهد الكاثوليكية والبروتستانتية لعلوم الأديان مثلاً). بهذا المعنى يتحدّث أركون عن الفكر الإسلامي، لا بالمعنى التقليدي المعارض للتطور. ولكن يبقى صحيحاً القول إن عملية العلمنة الجارية تحت السطح حالياً (بسبب الاقتصاد الحديث وعوامل أخرى) سوف تجبرنا أكثر فأكثر على التحدث عن الفكر العربي، والفكر التركي، والفكر الفارسي، إلخ... داخل الفكر الإسلامي العام. وربما اضطررنا لقصر هذه التسمية الأخيرة على الفكر الديني فقط بعد انتهاء مرحلة العلمنة من أخذ أبعادها.

(132) هذا ما نلاحظه مؤخّراً من خلال كتابات وتصريحات بعض المجدّدين الذين أخذوا يتراجعون عن مواقف المسؤولية الفكرية والحداثة المعرفية. فالعلمانية مثلاً لم تعد ضرورية بالنسبة لهم، لأن المجال الإسلامي لم يشهد ظاهرة الكهنوت كما المسيحية! ومن تراجع إلى تراجع ومن موقف تكتيكي إلى مواقف أكثر تكتيكية تتقلّص المسافة النقدية التي كانوا قد اعتنقوها في البداية، وتضيق أكثر فأكثر. بل إنهم عندما يعودون للتحدث عن تاريخ الإسلام (خصوصاً في مقالاتهم الصحافية) يقعون في مثل ما يقع به التقليديون: أي التحزّب لهذا المذهب أو



ذاك بحسب الحالة والحاجة، وبشكل عام التحزُّب للاتجاه المنتصر، فهو أسلم عاقبةً! هذا في حين أن موقف الحداثة الفكرية الذي يزعمون الانتساب إليه يتطلّب منهم الخروج كلياً من السياجات الدوغمائية الضيقة للمذاهب والطوائف كافة دون استثناء. (سواء منها «الأغلبية» أو «الأقلية» بالمعنى التقليدي للكلمة) وعندئذ يمكن تأسيس مفهوم الأغلبية/ والأقلية على أساس حزبي حديث، أي سياسي، لا على أساس لاهوتي أو طائفي تقليدي كما هو سائد حتى الآن عندنا.

(133) يقصد أركون بذلك أنه ينبغي على المفكّر ألّا يضعف أمام ضغط الشارع والجمهور العام والعدد الأكبر من البشر. فالحفاظ على الحقيقة وقولها يبقى أهم وأجدى. والمفكر الذي لا يضع الحقيقة نصب عينيه كأفق وحيد ودائم لعمله يبطل عن أن يكون مفكراً.

(134) بمعنى أنّ الهيجان الاجتماعي والسياسي يجعل المشاكل ملتهبة وحارقة وقادرة على أن تحرق الباحث الذي يقترب منها أو يطرحها. والكثيرون يتجنّبون ذلك حرصاً على أنفسهم، واتّباعاً للتقيّة...

(135) يقصد أركون بذلك أن النضال من أجل الحقيقة واستكشاف الحقيقة ممنوع خارج هذا السياج الدوغمائي المغلق الذي أصبح الآن ضيقاً جداً بالنسبة للباحث العربي أو المسلم. فكل الحقائق العلمية الحديثة، وكل مكتسبات الفكر الحديث أصبحت خارج هذا السياج، ومع ذلك فهو لا يزال صامداً متخشباً يمنع انبثاق الحقيقة، فلا يزيح ولا يتزاح. إنه يشكّل قارة شاسعة من اللامفكّر فيه أو المستحيل التفكير فيه... ولا تزال هذه القارة تمتدّ وتتّسع وتتراكم.

(136) يقصد أركون بذلك أنه لم يتح للفكر الحر أي حظ يذكر في المناخ العربي الإسلامي حتى هذه اللحظة. فباستثناء الفترة الذهبية القصيرة للحضارة الكلاسيكية، نلاحظ أنّ أرثوذكسية الفقهاء في الماضي، ودوغمائية الإيديولوجيين القومويين والإسلامويين في الحاضر (أي منذ عام 1960 وحتى 1989) لا تزال تحول حتى الآن دون انبثاق الفكر الحر في الساحة العربية...

(137) بمعنى أنه لا يستطيع التفريق بين الجانب الروحي للدين/ والجانب الإيديولوجي، فيخلط هذا بذاك. والواقع أن قادة الحركات الإسلاموية المعاصرة يلعبون على وتر هذا الخلط لتعبئة الجماهير وينجحون في ذلك أيّما نجاح. فمن هو المسلم الذي يقف ضد «الدين»، أو يمتنع عن تلبية نداء «الإسلام»؟ ولكن الأمر يتعلق في الواقع بمحض إيديولوجيا سياسية لا علاقة لروحانية الدين وتنزيهه وتعاليه وانفتاحه الرمزي المطلق بها. والدليل على ذلك أنّ أتباع هذه الحركات يفرّغون الشعارات الإسلامية من شحناتها الروحية والتيولوجية التي سادت في العصور الكلاسيكية، فتتحوّل على أيديهم إلى مجرد أدوات وشعارات للصراع السياسي المحض. وهذا ما يلحظه أي شخص تُتاح له مناقشتهم، هذا على الرغم من كثرة استشهادهم بالأحاديث النبوية والآيات القرآنية!

(138) مفهوم «المؤلف الجماعي» موجود في الفكر الحديث لدى مفكرين مختلفين تماماً هما: لوسيان غولدمان، وميشيل فوكو. فالأوّل حاول بلورة المفهوم من خلال منظور ماركسي قائلاً بأن الكاتب أو الأديب لا يعبّر عن ذاته بقدر ما يعبّر عن الوعي الجماعي، أو قُل إنه في ما يعبّر عن ذاته ينضح بوعي جماعة ما أو طبقة ما أو فئة ما... أما ميشيل فوكو فقد طرح فكرة «موت» المؤلف أو امّحاء المؤلف. فالمؤلف ليس فرداً ولا صوتاً واحداً وإنما هو حصيلة مجموعة الأصوات والأفكار التي يتلقاها من المحيط وتخترقه فيسجلها على الورق. بمعنى آخر فإنها له وليست له... من الواضح أن نصّ «الفريضة الغائبة» الذي كتبه محمد عبد السلام فراج كان يمكن أن يكتبه أي شيخ آخر في القاهرة أو حلب أو طرابلس أو بغداد، إلخ...

(139) الفكرة المركزية لأركون هنا تتلخّص في ما يلي: القرآن كتاب الوحي، والوحي ذو لغة مجازية ورمزية منفتحة على شتى الآفاق، على كل الاحتمالات والدلالات. وبالتالي فلا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، والقول إنه لا معنى له غيرها. هذا تقييد للمعنى المجازي، وحصر للرمز، وفي نهاية المطاف خنق للفكر وحرية الفكر. ولكن هذا ما حصل واقعاً وتاريخاً على أيدي الفقهاء، والأرثوذكسيات المتشكّلة المعروفة. وهذا ما حصل أيضاً في مجال اليهودية والمسيحية. صحيح أن إغلاق لغة الوحي وتجميدها من قبل الأنظمة الفقهية واللاهوتية الكلاسيكية كان يمثّل ضرورة ويلبّي حاجة تاريخية في لحظة معينة وزمن محدد. وهذا شيء لا مفرّ منه. ولكن المشكلة هي أنّ هذه العملية قد ترسّخت في ما بعد وأوهمت الناس أنها تشكّل المعنى الوحيد للوحي، وبالتالي فكل ما عداها بدع وهرطقات. كما أنها تشكّل المعنى الوحيد الصالح لكل زمان ومكان. وهكذا تمّ عملية إيقاف الوحي الذي ينبغي ألّا يتوقّف لأنه مفتوح على مطلق المعنى وآفاق الوجود وممكنات المستقبل والحياة. ولأنه متجدّد المعنى بتجدّد المجتمعات والأقوام والعصور. ينبغي أن تضيف إلى ذلك قائلين إن مفهوم الوحي لدى أركون واسع إلى أبعد الحدود، وهو يشمل التجليات المعروفة له في الأديان الثلاثة وغيرها ثم يتطاول لكي يخترق كل اللحظات الكبرى للكشف العلمي والإبداع البشري...

(140) يحاول أركون هنا أن يتموضع في موقع إبستمولوجي متقدّم جداً. إنه يمثّل أحدث المواقع المعرفية على الساحة الثقافية الأوروبية (موقف الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس). فهو يرفض الانصياع لمسلّمات الأرثوذكسية وبدهياتها المزمنة. ويرفض الانصياع لمقولات العقل الكلاسيكي الأوروبي، أو بالأحرى العرقية المركزية الأوروبية. فهذه الأخيرة قد تعرّضت لنقد جذري من قبل كبار فلاسفة أوروبا المعاصرين: كميشيل فوكو، ويورغين هابرماس على الرغم من الخلاف الكائن بينهما. ولكن يبقى صحيحاً القول إنه لا ينبغي أن نضع على المستوى نفسه مقولات «الأرثوذكسية» الإسلامية»، ومقولات الإيديولوجيا الناتجة عن ثورة 1789 وإعلان حقوق الإنسان والمواطن. فبينهما تفصل مسافة لا تقل عن مئتي عام من التنوير والتطوّر الفكري والعلمي لأوروبا. فالمسلمون لم يجتازوا أو لم يقطعوا كل ذلك المسار الذي قطعته أوروبا منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. هذه حقيقة واقعة لا جدال فيها. ولكن أركون يحذّر منبّهاً إلى أنه لا يجوز استنتاج أي حكم عنصري من هذه الظاهرة والقول إن الثقافة الأوروبية المسيحية متفوقة جوهرياً وأصلياً على الثقافة العربية - الإسلامية. والتضاد الحاصل بينهما عائد كلياً إلى التفاوت التاريخي لأربعة قرون، هي تلك التي تفصل الفكر الأوروبي الحالي عن/ الفكر الإسلامي.



وهذا التفوق أدواتي وتقني ومنهجي. ولكن ينبغي التفريق هنا بين التقدم الأدواتي/والتقدّم الفلسفي. فالتقدّم الفلسفي يتمثّل في التوصّل إلى أفضل مطابقة لتفسير الواقع. ويتمثّل أيضاً بالتوصّل إلى أوسع مطابقة بشكل أنّ عدداً أكبر دائماً من البشر يندرج فيها وينعم بثمراتها. وذلك بغضّ النظر عن أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم ولغاتهم وأشكالهم... بمعنى آخر، يبغي أن يتوصّل البشر إلى تفضيل هذا المفهوم الفلسفي الواسع المنفتح حتى على تراثهم الفكري أو الديني الخاص الذي وُلدوا فيه وترعرعوا بين جنباته. وإذاً فهذا العقل الفلسفي الذي نتحدّث عنه هو عقل تواصلي، فاعل، متفاعل منفتح، وليس عقلاً منزوياً، ضيقاً، رافضاً للحوار والتفاعل. في ما يخصّ مفهوم العقل الفلسفي التواصلي والحواري نحيل القارئ إلى ترجمة آخر كتاب صدر لها برماس بالفرنسية: Jürgen Habermas: Le discours philosophique de la modernité، Paris، Gallimard، 1988. الخطاب الفلسفي للحداثة، غاليمار، 1988 (أما الطبعة الألمانية فكانت قد صدرت عام 1985). ونحيل القارئ العربي بشكل خاص إلى ذلك الفصل الذي يحمل عنوان: «العقل التواصلي» La raison COMMUNICATIONNELLE من الصفحة 348 - إلى الصفحة 396.

(141) هنا ينهض أركون بقوّة ضد كل التقديمات العنصرية والسلبية لصورة المسلم أو العربي في بلدان أوروبا. فهذه الصورة التشويهية تهمل عن قصد مسألة المشروطية الاجتماعية - التاريخية للإنسان، وخصوصاً للإنسان المسلم. هذا في حين أنها لا تنسى ذلك عندما تتحدّث عن الوضع الصعب لبعض شرائح العمال الأوروبيين أو الطبقات الفقيرة، أو أوضاع الشعوب في بولونيا وهنغاريا وأميركا اللاتينية. إن هذه الصورة التشويهية التي تقدّمها وسائل الإعلام، ليل نهار، بالإضافة إلى كتابات بعض الصحافيين السطحيين تنتزع المسلم أو العربي من الإطار الذي يعيش فيه، وتنسى كل الآلام وأنواع الحرمان التي يعانيها بل وتغمطها كلياً لكي يبدو على الصورة التي تريدها: أي إنساناً متوحشاً، عنيفاً بطبعه وجوهره، وليس بسبب الظروف السلبية والبؤس والمجاعة التي تحيط به. إنها تريد أن توصل الرسالة البسيطة التالية إلى الرأي العام الأوروبي أو الأميركي: الإنسان المسلم أو العربي متعصّب لأنه عربي أو مسلم. والإسلام متعصّب لأنه إسلام، إلخ... لتوضيح ما أقصده أكثر سوف أضرب المثال التالي: عندما يرتكب شخص فرنسي جريمة عنصرية بحق أحد العمال المغاربة فإن وسائل الإعلام تذكرها وتدينها ولكنها تحاول التخفيف منها عن طريق شرحها وشرح حيثياتها. فالوجود الكثيف للعمال المغاربة في بعض المناطق الشعبية المصابة بالبطالة والضيق الاقتصادي، يجعل بعض الفرنسيين يفقدون السيطرة على أنفسهم ويتحوّلون إلى التطرف العنصري ويرتكبون مثل هذه الأعمال الإجرامية. وإذن، فهناك أسباب للتطرف، وخصوصاً أسباب اجتماعية أو اقتصادية. ولا يقولون إن الفرنسي متطرّف بطبعه لأنه فرنسي أو علماني أو كاثوليكي، إلخ... أو إن كل الفرنسيين متطرفون. هذا في حين أنهم يقولون لك أو ما يشبهه عن العرب والمسلمين. هذا هو الفرق في المنهج وفي النظرة وطريقة التعامل. ومحمد أركون عندما يتبع منهجية «الإسلاميات التطبيقية» فإنه لا يستطيع أن ينسى الإطار الاجتماعي والاقتصادي الصعب، بل القاتل، الذي يحيط بجماهير المسلمين والعرب نتيجة الفقر والذل والجهل والعذاب... وكلّما زادت هذه الأشياء، تضخّم «المتخيّل الإسلامي المشترك» وأصبح من الصعب السيطرة عليه. إنه يهدر كالبحر، بحر الجماهير الجائعة...

(142) يقصد أركون بذلك أنّ الاستشهاد بالنصوص الأخرى يمارس هنا دوراً حاسماً ويضرب على وتر المشاعر الجماعية لكل مسلم، لكل المسلمين، فهم قد اعتادوا منذ الصغر على سماع هذه الآيات والأحاديث والأقوال وتردادها. وبالتالي فعندما يرونها تحت أعينهم في نصّ ما فإنهم يتعرفون فوراً على أنفسهم من خلالها، و«يشربون» النصّ كما يشرب الحليب...

(143) هذا يعني أن نموذج «تجربة المدينة» الأكبر لا يزال يمثّل القدوة حتى الآن، ولا يزال فعّالاً وقادراً على تجييش الجماهير البائسة إذا ما عرف بعض القادة المحنّكين سياسياً كيف يستخدمونه.

(144) هنا يفرّق أركون كعادته (وكمؤرخ محترف) بين المعنى الأصلي للكلمات والمعنى اللاهوتي أو التيولوجي الذي خُلع عليها في ما بعد. فكلمة «مؤمن» لم تكن مشحونة تيولوجياً في البداية كما قد نتوهّم، بسبب الشقة الزمنية الواسعة التي تفصلنا عن تلك الفترة، وبسبب ضمور حسّنا التاريخي في الجهة العربية والإسلامية عموماً. وكذلك كلمة «كافر». فالمؤمنون كانوا يمثّلون في البداية فئة الأقلية ممن اتبعوا النبي، وكانوا يقدّمون الأمان لبعضهم البعض: أي مؤمنون بالمعنى القبلي السائد في شبه الجزيرة العربية لكلمة الأمن. لم يكن لأحد منهم أن يعتدي على أحد، ولا أن ينتظر عدواناً من أحد، وإنما كانوا يخشون العدوان فقط من قبل الجماعة المقابلة: أي «الكفار». وكلمة «كافر» نفسها لم تكن مشحونة تيولوجياً في البداية كما حصل لاحقاً بعد انتصار الإسلام والدولة «الإسلامية». كانت تعني أساساً جماعة المكيين والقرشيين المعارضين سياسياً للدعوة الجديدة.

(145) انظر شرح هذا المفهوم المركزي بالنسبة لفكر أركون في مقدمة هذا الكتاب: «بعض مهام المثقف المسلم اليوم».

(146) بمعنى أنّ الحركات السياسية الحالية التي تستخدم الدين كسلاح سياسي فقط تهمل الجانب الروحي والمتعالي من الدين لمصلحة الجانب السياسي والعملي إذا ما لزم الأمر. فالذي يهمها فيه، في نهاية المطاف، هو الأداة الفعالة سياسياً. إذ كيف يمكن إلغاء (أو نسخ) مئة وأربع عشرة آية من القرآن من قبل آية واحدة أو آيتين؟

(147) هذا يعني إلغاء التاريخية أو انعدامها كلياً من ساحة الايديولوجيا «الإسلامية» المعاصرة. فالمقولات التاريخية مفرغة من مضامينها ومن حيثياتها الزمكانية لكي تصبح جواهر ثابتة قابلة لأن تنطبق في كل زمان ومكان.

(148) المقصود بالسيادات المأذونة هنا نصوص ابن تيمية مثلاً، أو غيره من كبار الفقهاء. ففي الوقت الحاضر نجد أنها قد أصبحت معصومة ومقدسة واختلطت بذلك بالآيات والأحاديث لكي تشكّل امتداداً قدسياً واسعاً.

(149) بمعنى أنّ القرآن قد أصبح فضاء للإسقاط: أي تسقط عليه كل حاجيات الفئات المختلفة في الأزمنة المختلفة، وتجعله يقول ما تريد قوله



هي لا ما يريد هو أن يقوله. وبسبب لغته المجازية والرمزية العالية فإنه قد أصبح قابلاً للكثير من الإسقاطات والعديد من التجسيدات التاريخية والتأويلية. ولكن إذا ما أوّله الفلاسفة أو كبار المتصوّفة واللاهوتيون كانت النتيجة شيئاً، وإذا ما أوّله الفقهاء الدوغمائيون أو المناضلون السياسيون والايديولوجيون كانت النتيجة شيئاً آخر. ففي الحالة الأولى تكون السياجات المتشكلة أكثر اتّساعاً ورحابة على الرغم من اختلافها في ما بينها، وفي الحالة الثانية تكون أكثر ضيقاً وتشدّداً.

(150) وبالتالي، فكل من يقف خارجه لا يمكن أن يكون إنساناً بالمعنى الكامل للكلمة. إنه نصف إنسان أو ربع إنسان أو أحياناً لا شيء... أي لا يستحق مكانة الإنسان.

(151) المستحيل التفكير فيه هنا هو: كل الفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان (أي الفسفة التي تربض خلف إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان والمواطن).

(152) أي إنها صالحة لكل زمان ومكان كما يقول المسلمون، وبالتالي فهي تستعصي على التاريخية وتنكر ارتباطها بظروف تاريخية واجتماعية معينة وبلحظة محددة من لحظات التاريخ.

(153) هذا يعني، ولنكرّر ذلك مرة أخرى، أنه يحق للمستشرقين والمؤرخين الوضعيين أن يطبقوا المنهجية التاريخية والفللوجية على هذا النوع من الخطابات وعلى التراث العربي ـ الإسلامي ككل. ولكن لا يحق لنا أن نكتفي بذلك فقط، وإنما ينبغي أن نتجاوزه إلى منهجية أخرى أكثر اتساعاً هي المنهجية الأنتربولوجية المقارنة التي تأخذ في الاعتبار الوقائع غير المادية ولكن التي لا تقل تأثيراً عن الوقائع المادية: قصدت الأسطورة والخيال والمتخيّل وكل التصورات التي تملأ الوعي الفردي والجماعي. فهذه أيضاً لها تاريخ ولها نقطة أصل وتحول واستمرارية. ويدرس كل ذلك فرع جديد من فروع علم التاريخ يدعى «بتاريخ العقليات» أو «بعلم النفس التاريخي». كما ذكرنا سابقاً.

(154) بمعنى أنه لا يحق لجميع المواطنين أن يتوصّلوا إلى مرتبة «الإنسان الكامل» أو أن يتمتّعوا بها، لأنهم لا يمتلكون جميعهم، وبالدرجة نفسها، المشروعية الدينية أو التيولوجية (أو بالأحرى الأرثوذكسية). بل إن بعضهم عار من كل مشروعية لاهوتية، بحسب تحديدات الأرثوذكسية، وبالتالي فلا يستحق إطلاقاً أن يتّصف بلقب «الإنسان» أو أن يتمتّع بحقوق الإنسان. ومؤخراً لاحظنا ظهور حركات «إسلامية» احتجاجية تزعم أن المجتمع كله قد دخل في مرحلة الجاهلية، وبالتالي فلا مشروعية له ولا لأفراده الغاطسين في الحرام والذنب...

(155) بمعنى أنّ المنظور القروسطي الذي تحاول الحركات الإسلاموية إعادة الناس والمجتمع ككل إليه، يعني التخلّي عن كل مكتسبات الحداثة والتحديث، والعودة بالزمن إلى الوراء، وبالتالي إيقاف عجلة التاريخ والتطور. من الواضح أنّ المعركة الشرسة التي تدور أمام أعيننا اليوم في كل المجتمعات الإسلامية والعربية سوف تحسم مصير الصراع الدائر بين المشروعية التقليدية الضيقة/ والمشروعية الحديثة الواسعة والقادرة على استيعاب المواطنين كافة دون استثناء، وبغضّ النظر عن أصولهم العرقية أو الطائفية أو المذهبية. وهذا هو الرهان الأكبر، والتحدّي الأعظم الذي يواجه اليوم، في العمق، العالم العربي والإسلامي كله.

(156) بهذا المعنى يمكن القول إن الثورة الفرنسية تمثّل أكبر حدث في التاريخ البشري المعاصر. فقد استطاعت أن تتجاوز للمرة الأولى في التاريخ المشروعية الكاثوليكية التقليدية وتدشّن مشروعية جديدة واسعة ومنفتحة: هي المشروعية المتمثّلة بالإعلان الشهير «لحقوق الإنسان والمواطن». وهذه المشروعية هي التي أتاحت للبروتستانت واليهود الفرنسيين أن يحصلوا على صفة المواطنية كاملة، تماماً كما الكاثوليك. وهي التي تتيح اليوم لشخص مثل ميشيل روكار، البروتستانتي الأصل، أن يصبح رئيساً ناجحاً لوزارة فرنسا، ويتحكم بمقاليد أمورها، دون أن يجرؤ أحد أن يشير إليه بالبنان، أو أن يطعن في شرعيته ومشروعيته.

(157) يشير أركون هنا إلى مسافة المئتي سنة من التطوّر التي تفصل بين أوروبا/ والعالم الإسلامي عربياً كان أو غير عربي. فهذا المسار من التطور التاريخي بكل نجاحاته ومكتسباته ودروسه وعظاته لم يتح لنا الاستفادة منه كما ينبغي حتى الآن. وبالتالي فعندما ينتقد أركون هنا النظرية الاختزالية التي أسّسها دوركهايم تجاه الدين، ينبغي ألّا يفهم القارئ العربي من ذلك أنّ أركون ضد التطور، أو أنه لا يعترف بذلك المسار ومكتسباته. على العكس، إنه يعترف به ويدعو المسلمين للاستفادة منه. ولكنه عندما يتحدّث يتوجّه أيضاً إلى الجمهور الفرنسي وحاجياته، وبالتالي يضطر لانتقاد بعض الجوانب السلبية التي رافقت ذلك المسار لا محالة. ومن هذه الجوانب مسألة العامل الروحي وما جرى له من اختزال وإلغاء في مجتمعات الحضارة الصناعية والاستهلاكية الحديثة. هذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل.

(158) لتوضيح موقف أركون من دوركهايم أكثر، ثم لتفسير السبب في وضعه كلمة «الله» بين قوسين نقول: عندما تحدث دوركهايم (أي في بداية هذا القرن) كانت العلمنة في فرنسا قوية جداً، وكان ردّ الفعل تجاه تاريخ طويل من حكم الكنيسة الكاثوليكية قوياً جداً. وكان ذلك مفهوماً في وقته. وبالتالي فقد اقتنع دوركهايم أو قل توهّم أنّ العامل الديني أو الروحي سائر نحو الانقراض لا محالة. ولكننا نلاحظ اليوم أنه بعد أن أشبع المجتمع الفرنسي من التطور المادي والاقتصادي فإنه بشعر بنوع من الحاجة لإعادة التوازن، والاعتراف بالبُعد الروحي للإنسان. ولهذا السبب أخذ بعض المفكرين الفرنسيين والقادة السياسيين يدعون إلى إعادة تحديد العلمنة من جديد وتشكيل علمنة إيجابية واسعة ومنفتحة تتجاوز العلمانوية المناضلة للقرن التاسع عشر، بعد أن تأخذ منها كل مكتسباتها. أمّا في ما يخصّ مفهوم الله فيرى أركون أنه بعد تدخّل العلمنة لم نعد نتصوّر الله بالطريقة نفسها. وأمّا المسلمون فيستمرون في الحديث عن التصور القديم «لله» أو للتقديس وكأنه لم يجر أي شيء على أرض الواقع، ولم يتحوّل كمفهوم. ولكننا نعلم أنه قد تحول إمّا بسبب العلمنة والثقافة الحديثة التي شهدتها مجتمعات أوروبا، وإما بسبب الصراعات التي خاضها المسلمون باسم الدين والتقديس. فمن جهة المسلمين أصبح مفهوم «الله» مسيّساً كلياً بسبب الصراع ضد الاستعمار، أولاً، ثم ضد «الإمبريالية» و«الغزو الثقافي» والاختلال الاقتصادي الحاصل بين بلدان الشمال/ وبلدان الجنوب. وأمّا من جهة الأوروبيين والغربيين فقد أصبح مُعلْمَناً، أو أنه قد أُلغي من قبل الإلحاد واللاإيمان...



ملحق رقم 1

حوارٌ مطوّل مع محمّد أركون

أجراه: هَاشم صَالح

تقديم عام

بعد مرور عشر سنوات بالضبط على تعاوني الفكري مع محمد أركون أحببت أن ألتقي به لكي نضع النقاط على الحروف بشأن قضايا عديدة: منهجية ومفهومية فالتّرجمات التي قدّمتها، حتى الآن، أثارت من المشاكل والتساؤلات بقدر ما قدّمت من التشخيصات والإضاءات، إن لم يكن أكثر. ولذلك أسباب. فالمنهجيات التي يسلّط أركون أنوارها على التراث العربي ـ الإسلامي لم تُفهم كلّها كما ينبغي، بل إن بعضها قد بدا في الترجمة العربية غامضاً، صعباً، محشواً بالمصطلحات والمفاهيم الغربية. وعلى الرغم من كل الشروحات التي وضعتها في هوامش الكتابين اللذين صدرا حتى الآن (تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ثم الفكر الإسلامي: قراءة علمية) فإن النصّ الأساسي بقي صعباً على القارئ العادي، بل على القارئ المتخصص في بعض الأحيان. وبدا لي أنه لكي أنجز هذه المهمة كما ينبغي ولكي أمشي بها حتى نهايتها، فإنه يتحتم عليَّ الإكثار من نشر المقالات والمقابلات والتلخيصات والشروحات المطوّلة. وبدا لي أيضاً، من خلال تجربة تلك السنوات العشر الماضيات، أنه لا يمكن للقارئ العربي أن يتوصّل إلى فهم أركون إن لم ننقل إليه مكتبة كاملة في الفكر الأوروبي المعاصر: هي مكتبة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ولهذا السبب بالذات قدّمت عدة مقابلات مع بعض كبار المفكرين الفرنسيين الذين يحتلون الساحة حالياً من أمثال: بيير بورديو، جورج بالانديه، جيل غاستون غرانجيه، جاك دريدا. والأول عالم اجتماع وأمّا الثاني فعالم أنتربولوجيا مقارنة مختصّ بأفريقيا السوداء والمجتمعات الأوروبية الحديثة في آنٍ معاً، والثالث عالم إبستمولوجيا



يحتل الآن كرسي ميشيل فوكو في الكوليج دو فرانس، والرابع فيلسوف مشهور بنقد الميتافيزيقا والعرقية المركزية الأوروبية. هذا، بالإضافة إلى الدراسات التي قدّمتها عن فكر ميشيل فوكو والتي لا يمكن للقارئ العربي أن يفهم أحد المحاور الأساسية في فكر أركون إن لم يطّلع عليه، أو على الأقل على كتابيه الأساسيين في فلسفة المعرفة: الكلمات والأشياء، ثم أركيولوجيا المعرفة. فبلورة مفهوم «الإبستمية»، أو المنظومة الفكرية، أو نظام الفكر في التراث العربي الإسلامي لا يمكن فهمها لدى أركون إن لم يكن القارئ مطّلعاً على بلورة المفهوم نفسه من خلال التراث الأوروبي ومن قبل ميشيل فوكو بالذات في الكلمات والأشياء. لهذا السبب توقّفت طويلاً عند ميشيل فوكو وحاولت أن أنقل طرفاً من نظريته الإبستمولوجية إلى الساحة الثقافية العربية.

ولكن حتى لو اطّلع القارئ على كل ذلك فإنه لن يفهم كل ما كتبه أركون. بل ينبغي عليه أن يوسّع من حساسيته وفضوله المعرفي لكي يشمل أهم مكتشفات علم الألسنيات والتاريخ الحديث (مدرسة الحوليات الفرنسية) والأنتربولوجيا الدينية، وعلم الأديان المقارن: أي باختصار كل العلوم الإنسانية المشار إليها آنفاً والتي تشكل هوية الغرب الحديث. وأنّى له أن يعرف كل ذلك إذا كانت أمهات الكتب في هذا المجال لم تترجم بعد بالشكل اللائق (ولا حتى غير اللائق) إلى لغتنا العربية. وهكذا نجد أنفسنا في حلقة مفرغة: فأركون يحيلنا إلى علوم الإنسان والمجتمع في أعلى ذراها وأكثر نقاطها تقدماً لكي نفهم منهجيته وكيفية دراسته للتراث الإسلامي، وعلوم الإنسان والمجتمع غير متوافرة في لغتنا إلّا لَمَاماً ونَذْراً يسيراً. وهي إذا ما أحالتنا إلى أركون بدورها فسوف نجدها وقد تغيَّر وجهها وشعرها ومحيَّاها، لأن المصطلح ما إن ينتقل من بيئة إلى أخرى ومن مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر حتى يطرأ عليه الكثير من التعديل بحسب تعبير جورج كاتغيليم أحد كبار علماء الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) في فرنسا. المصطلح كالإنسان يتجدّد بعد أن يغترب، ويتغيّر بعد أن ينتقل من بلد إلى آخر، ومن أرض إلى أخرى. ومصطلحات العلوم الإنسانية إذ يطبقها أركون على التراث العربي ـ الإسلامي (ويؤسِّس الإسلاميات التطبيقية) تخرج منصهرة منه وفيه، تخرج وكأنها قد أصبحت غريبة عن منبتها الأصلي بعد أن تزوّجت من خلال التحليل والتطبيق تراثاً آخر وتجربة بشرية أخرى. (هي تجربة العرب والإسلام). هكذا



نجد أنّ العملية أكثر من صعبة وأكثر من معقّدة ولكنها ليست مستحيلة. فأركون في معظم الأحيان يريد أن يقول شيئاً واضحاً، ويريد أن يصل إلى نتيجة محسوسة. فهو من صنف أولئك المفكرين العقلانيين الذين يمشون خطوة خطوة، ولا يقدم رجله أبداً إلا إذا شعر بأن كل الشروط قد توافرت للسير بها خطوة أخرى. إنه رجل عملي تجريبي لا يحب أن يضيع وقته في متاهات العموميات والثرثرات الفارغة. هذا يعني أنه لا يمارس الفكر مجاناً. ولهذا السبب بالذات فإني لم أقطع الأمل في إمكانية توصيله، أو بالأحرى توصيل أفكاره الأساسية، إلى القارئ العربي والساحة الثقافية العربية. صحيح أنّ العملية ستكون طويلة وصعبة، ولكن تجربة السنوات العشر الماضيات أثبتت لنا كلينا أن المغامرة تستحق أن تُخاض على الرغم من كل أنواع سوء التفاهم والفهم، وعلى الرغم من كل محاولات التشويه والتشكيك التي لا ترفع من مستوى أصحابها ولا تؤهّلهم لاحتلال مكان كبير على خريطة المعرفة. فالجدال الفكري لا يكون بقذف الاتهامات والشتائم دون أي دليل أو برهان. وإلى أن تصبح الساحة العربية مهيّأة للجدال الفكري المسؤول والمناظرات المنتجة فإننا نفضّل عدم الردّ على هؤلاء، وعدم دخول الحلبة من هذه الزاوية. نفضّل مواصلة العمل في الظل والصمت دون جلبة ودون ضجيج.

ضمن هذا الإطار من التوجه والعمل تجيء مقابلتي التالية مع محمد أركون. وهي أطول مقابلة أجريها معه حتى الآن. وقد ساعدت الظروف الخارجية على إنجازها بالشكل المرجو. فقد تمّت خارج جدران الجامعة، في البيت. وكان الهدوء الكامل مخيّماً بعد ظهر يوم الأحد (1988/12/25) وفي أجواء عطل الميلاد ورأس السنة. كان أركون ذا مزاج طيب، ومستعداً للحوار والإجابة عن كل الأسئلة مهما يكن نوعها أو طولها. وقد طلب أن أقرأها عليه كلّها أولاً قبل أن يبتدئ بالرد، وذلك لكي يتدخّل في ترتيبها أو تعديلها إذا ما لزم الأمر. وهذا ما حصل. فقد ساقنا الحوار إلى الانحراف عن بعض الأسئلة الجاهزة واستبدال أسئلة أخرى طارئة بها. وعلى مدار خمس ساعات متواصلة استهلكت خمسة أشرطة تسجيل، الواحد بعد الآخر، لم ينقطع هذا الحوار إلّا لمدة عشر دقائق من أجل ارتشاف فنجان من القهوة.

عندما فرغت منه واستأذنت بالخروج كان المساء قد أخذ يخيّم على باريس رويداً



رويداً. تنفّست هواء الخارج والصعداء وانطلقت على غير هدى في شوارع المدينة الفسيحة. الهدوء المطبق يخيِّم على المدينة، والشوارع فارغة كفراغ الروح والقلب في زمن الأعياد. ما أجمل هذا الهدوء وذلك الفراغ! شعرت بالخفة والمرح المشوب بعاطفة الحزن وأنا أنطلق في اتّجاه واحد وفي كل الاتجاهات. ورحت أتغلغل في شوارع باريس القديمة ـ باريس العطر والتاريخ والذكريات. وتخيَّلت أنه بعد أربعين أو خمسين سنة سوف توجد مدينة عربية واحدة تسمح بالمناقشات والمناظرات، بحرية الفكر والحوار. وتسمح بالشراب (أو عدم الشراب!) في حانات تشبه هذه الحانات التي تتلألأ أضواؤها بين الحين والحين أمام عيني، على طريقي... تخيَّلت وجود شارع عربي واحد يمكن السير فيه بهدوء واطمئنان وحرية مطلقة تصل إلى حد الجنون. وغامت عيناي فرحت ألمح وراء هذا الشوارع العريضة والساحات الواسعة شبح جان جاك روسو وفولتير وديدرو وكوندورسيه، وكل المفكرين الأحرار الذين ضحُّوا بأنفسهم من أجل تأسيس مساحة من الحرية على هذه الأرض.

وتخيَّلت أنه في يوم من الأيام سوف يسمح للفكر الحر بأن يستقبل في عواصم العرب استقبال الفاتحين. وحلمت بأنّ هذا الفكر سوف يترجم يوماً ما بأكمله فيتجسَّد واقعاً حيّاً لكي يخلق المدينة والشوارع والشرايين. وسمحت للحلم أن يشطح بي أكثر فأكثر وقلت: ربما راح هذا العمل يشطر تاريخ الفكر الإسلامي ـ وبالتالي العربي ـ إلى شطرين: ما قبل أركون وما بعده!...

الحلقة الأولى

I ـ سؤالٌ في المنهج

أركون: (أنا مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفاً).

هاشم صالح: قُلتَ في المحاضرة التي ألقيتها مؤخراً في اليونسكو إنك لا تمارس النقد (نقد العقل الإسلامي) على طريقة الفلاسفة بل على طريقة المؤرخين. وقلت إنك لا تمارسه على طريقة كانط في «نقد العقل الخالص»، ولا على طريقة سارتر في «نقد العقل الجدلي».



لي سؤالان بهذا الخصوص:

1 ـ هل يمكن أن نمارس النقد الفكري دون أن يخطر على البال اسم إيمانويل كانط؟ ألم تبتدئ كلمة نقد مع كانط؟ هناك أناس يقولون إنك كانطي، إنك عقلاني جداً...

2ـ هل يمكن للباحث أن يمارس علم التاريخ دون أن تكون في الذهن بعض المسلمات الفلسفية. هل تمكن ممارسته دون رؤيا شاملة للعالم، دون منظور عام؟

محمد أركون: أفهم أنه من الصعب جداً على المرء أن ينسى عندما يلفظ مصطلح نقد العقل السوابق الفلسفية لهذه المهمة الكبرى، وخصوصاً إذا ما علمنا أنّ كانط يشكّل لحظة أساسية وهامة جداً في تاريخ الفكر الأوروبي من خلال كتابيه: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي. ثم جاء سارتر في عصرنا وكان يشكّل لحظة هامة أيضاً (وإن لم تكن ترقى إلى مستوى كانط بالطبع) وذلك عندما ألّف كتابه الضخم: نقد العقل الجدلي. ثم راح بعضهم يتحدَّث عن «نقد العقل السياسي»، إلخ... مهما يكن من أمر فإنّ كانط وسارتر هما فيلسوفان قبل أي شيء آخر. فهما ليسا مؤرخين بالمعنى الاحترافي المعترف به. ومؤخراً ظهر باحثون استعادوا هذا المصطلح: نقد العقل. وكان أوّل من استخدمه من أجل هدف تاريخي هو فرانسوا فوريه في كتابه: إعادة التفكير في الثورة الفرنسية.

François FURET. (penser la revolution française Gallimard, 1978).

فوريه مؤرّخ وليس فيلسوفاً. وهو لا يستخدم كلمة نقد كما تعلم، فلا يقول نقد العقل التاريخي مثلاً، بل يقول: إعادة التفكير في الثورة الفرنسية، أو التفكير في الثورة الفرنسية بالمعنى القوي للكلمة. ولا أجد مقابلاً عربياً ولا إنكليزياً لكلمة تفكير بالمعنى الفرنسي المقصود هنا. وكنت قد قدمت محاضرة في أمريكا بالإنكليزية بعنوان: إعادة التفكير في الإسلام[1] بالمعنى الذي قصده فوريه. وربما كان من الأفضل أن تترجم كلمة (penser) الفرنسية هنا بكلمة التعقل كأن تقول: كيف نعقل الإسلام اليوم؟ بمعنى كيف نفهمه من كل الجوانب وبشكل أعمق ما يكون، بشكل مختلف عن كل ما سبق. على أي حال فهذه مسألة أخرى كنّا قد تناقشنا فيها سابقاً.

لقد حاول فرنسوا فوريه أن يفكّر (بطريقة نقدية بالطبع) بكل الأدبيات التاريخية



المتراكمة عن الثورة الفرنسية، ليس فقط في اللغة الفرنسية بل في اللغات العالمية أيضاً. فالثورة الفرنسية حدث تاريخي معقّد جداً ومؤثر جداً إلى درجة أنه ولّد سيلاً من الكتب، إلى درجة أنه ولّد تأويلات وتفسيرات شديدة التعدّد والاختلاف. لقد أثار شبكة واسعة من التعليقات والشروح والنظرات منذ مئتي عام وحتى اليوم (1789 ـ 1989). يمكن أن نقارن هذا الوضع بما حصل عندنا للنص القرآني ذاته. فالنصّ القرآني أيضاً قد ولّد عشرات التفاسير والأدبيات التأويلية منذ ظهوره وحتى اليوم، أي طوال عدة قرون من السنين. وتراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض بعضها فوق بعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصّل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلّا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة، كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا. فالنصّ الأول أو الحدث الأول (سواء أكان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أم بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنّا فلا نستطيع أن نراه إلّا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الصعب جداً التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكّلة عنه. هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أنّ القرآن لم يكن إلّا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقّد الأمور كثيراً في ما يخصّ الروابط الكائنة بين النصّ الأول الذي نرغب في فهمه (أي القرآن) وبين كل التفاسير التي نتجت في ما بعد طبقاً للحاجيات الإيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الثورة الفرنسية. فمثلاً يمكن للعرب أن تكون لهم قراءتهم الخاصة عن الثورة الفرنسية، وهي قراءة تلبي حاجيات المجتمعات العربية ومطاليبها الإيديولوجية في لحظة ما من لحظات التاريخ، أكثر مما تقدّم صورة حقيقية عن الثورة الفرنسية ذاتها. إن هذه المراوحة الدؤوبة والمستمرة بين النصّ



المؤسِّس أو الحدث المؤسِّس، وبين الاستخدامات التيولوجية والإيديولوجية العديدة التي تنتجها أجيال من الثقافات والمجتمعات البشرية، تنغرس في نسيج التاريخ وتنسج خيوطاً لتاريخ جديد خاص بهذه النصوص الثانوية بالذات. هناك النص الأول، وهناك التعليق، وهناك التعليق على التعليق، وهلم جرّا، إلى ما لا نهاية... وهذا التاريخ ـ تاريخ التفسير ـ معقَّد وينبغي أن نحاول إعادة تركيبه (أي التأريخ له) بطريقة واضحة، نقدية. وهنا بالذات نعي مدى أهمية المؤرخ بالمعنى المحترف والحديث للكلمة، ونعلم أنّ مثل هذا العمل النقدي من اختصاص المؤرِّخ وليس من اختصاص الفيلسوف. الفيلسوف يجيء في ما بعد، يجيء لكي يستنتج النتائج العامة من العمل التاريخي والنتائج التجريبية المحسوسة التي توصّل إليها المؤرخ. فالأمر هنا يخصّ الاشتغال على وثائق تاريخية محددة تماماً وعلى نصوص تراثية محدّدة تماماً. ينبغي علينا بلورتها ونفض الغبار عنها: غبار الزمن والعصور المتطاولة. ينبغي أن نتموضع في مستواها، أن ننسلخ عن عصرنا كلياً ـ كما يفعل أي مؤرِّخ محترف ـ لكي نعانق لحظتها التاريخية قبل خمسمئة سنة أو ألف سنة أو حتى ألف وأربعمئة سنة. ينبغي أن ننسى حالنا لكي نتذكرها. وعندئذ نستطيع أن نربط هذه الوثائق والنصوص بلحظات محددة من فترات التاريخ، وبأوساط اجتماعية مختلفة، وبأجيال من البشر مختلفة، وبحركات فكرية متنوعة قد توجد وتتعايش في الفترة نفسها. نضرب على ذلك مثلاً المدارس الفقهية الإسلامية من سنية وشيعية وخارجية، من حنبيلة وجعفرية وشافعية ومالكية، إلخ... فهذه المدارس أو المذاهب وُجدت في الفترة نفسها واستخدمت الأدوات الثقافية والفكرية نفسها، ولكن نتج عنها قراءات وتفاسير مختلفة للنصوص نفسها أو للنص نفسه (النص القرآني).

كل ما قلته لك سابقاً يشكّل معطيات تاريخية موجودة موضوعياً على أرض الواقع، بمعنى أننا لا نأتي بشيء جديد من عندنا إذ نقول ما قلناه. وهذه المعطيات التاريخية، هذه المواد والوثائق والتفاسير والاستخدامات، ينبغي توضيحها كما هي عليه في الحقيقة بواسطة المناهج التي يستخدمها المؤرّخ الحديث، وذلك قبل أن يتدخّل الباحث كفيلسوف من أجل القيام بالنقد الإبستمولوجي أو النظري أو المعرفي لكل هذه الوثائق في مجملها. وإذاً، فإن منهجيتي تتمثّل في قول ما يلي:



الأمور مختلطة علينا وغائمة بخصوص كل ما حصل منذ ظهور القرآن. ونحن نريد أن نستبصر حقيقة الأمور من خلال كل هذا الضباب والغموض الذي يكتنف التاريخ. لقد حصلت معارك إيديولوجية كثيرة بين المسلمين، وكانت مغطّاة برداء تيولوجي لاهوتي بالطبع لكي يخلع عليها المشروعية والمصداقية. لقد وجدت الكثير من المدارس والأنظمة الثقافية التي بلورت الكتب والرسائل من أجل تفسير القرآن. لقد انبثقت حاجيات ومطالب كثيرة في المجتمعات العديدة التي أتيح للإسلام أن ينتشر فيها، والتي بحثت عن حلول لمشاكلها عن طريق الاستعانة بالقرآن وتأويل القرآن من أجل استنباط الأحكام. وكل هذا يشكّل حجماً كبيراً من الخليط أو الركام: أقصد خليطاً معقداً من المبادرات التاريخية، من التفاسير الإسلامية، من الكتب التأريخية، من الوثائق والرسائل الدينية وغير الدينية، إلخ... وأمام هذا الخليط الهائل من الأدبيات الإسلامية نجد أنفسنا ضائعين لا نعرف كيف نتصرّف ولا كيف نفهم. ونلاحظ حتى هذا اليوم أنّ هناك تيارات عديدة في المجتمعات العربية والإسلامية، تحاول كل من جهتها أن تسحب القرآن إلى صفّها بحسب مصالحها وحاجياتها الإيديولوجية، تماماً كما حصل في الماضي. وبالتالي فإن أهم واجب مطروح على المفكر المسلم أو العربي اليوم هو التالي: كيف يمكن القيام بعملية التوضيح والإضاءة التاريخية هذه؛ كيف يمكن أن نقرأ القرآن من جديد اليوم؛ كيف يمكن أن نعيد التفكير بالتجربة التاريخية للإسلام طوال أربعة عشر قرناً من الزمن؟

صالح: وأنت تعتقد أن عملية النقد والإضاءة التاريخية هذه تتّخذ أهمية حاسمة بالنسبة للمسلمين اليوم، لأنها ذات طاقة تحريرية هائلة...

أركون: نعم، إنها ذات طاقة تحريرية بمعنى أنها محرِّرة للعقول. لماذا هي محرِّرة وتطهيرية؟ لأنها تبيّن لنا من خلال ضرب الأمثلة التطبيقية، وفي كل مرة، حجم المسافة المقطوعة بين النصّ المؤسِّس (أي القرآن)، وبين النصّ التفسيري المُنتَج من قبل المسلمين (مثلاً تفسير الطبري أو الطبرسي أو غيرهما). هذه المسافة غير مرئية من قبل المسلمين، وغير مُعتَرَف بها من قبلهم. وأنت تعلم كم أبذل من الجهد في دروسي الأسبوعية في السوربون لكي أوضح ذلك للطلاب، طلاب الدراسات العليا والباحثين. فالوعي التاريخي ضامر عندنا وإيقاظه صعب. الوعي الأسطوري اللاتاريخي يحتلّ الساحة



كلياً، وعلى المستويات كافة. وأنا أناضل ضد عصور بأكملها من توقف الحيوية والحركة في المجتمعات الإسلامية والعربية. ليس غريباً والحالة هذه أن تكون المهمة شاقة وعسيرة. والسبب هو أنّ الفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي هي: أولاً، أنه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماماً لمعانيه المقصودة. وثانياً، أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان. لتوضيح هذه النقطة أكثر أضرب لك المثل التالي: عندما يكتب الطبري في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرّر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر). ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي إطلاقاً أنّ التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري)، وبالمواقع الإيديولوجية والعقائدية (أي المذهبية) التي اتّخذها هو بالذات كفقيه مجتهد. إنه لا يرى كل هذه المسائل والقضايا ولا يأخذها في الاعتبار. ولهذا السبب، فإنه يستطيع أن يقول بكل براءة عقلية: يقول الله، نقطتان على السطر ثم يعطي التفسير الصحيح والمطابق لكلام الله! وهو لا يفعل ذلك بشكل متواطئ أو ماكر لكنه يعتقد بالفعل ما يقوله. يعتقد أنه قادر على تفسير كلام الله بشكل كامل ودقيق وصحيح بكل معانيه ومقاصده.

هذا في حين أنّ المؤرخ الحديث الذي ينظر اليوم إلى مجمل عصر الطبري ويراه بالبعد المناسب ويرى مجمل الكتب والمعارف التي كانت متوافرة في المكتبة العربية - الإسلامية، آنذاك، ويرى مجمل المناهج التي سادت في التفسير، فإنه يستطيع أن يقيس حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة الطبري. ويستطيع بالتالي أن يموضع كل تفسير وكل مبادرة تأويلية في مكانها الثقافي اللائق بها، وفي مكانها الإبستمولوجي النقدي. بالطبع، فإن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نركّز أضواء منهجيتنا على هذا العقل لفهم آليته وتركيبته. ولكن ينبغي أن نعلم، هنا، أنه عقل تعدّدي، لأن كل مدرسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطّرة ومضبوطة جيداً...



صالح: وهذا ما دعوته سابقاً بالفعل الإسلامي، وحدّدت خصائصه الأساسية عندما بلورته في كتاب «نقد العقل الإسلامي» الذي ترجمته أنا شخصياً إلى العربية بعنوان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي[2]. وتمّت البلورة للمفهوم من خلال الإمام الشافعي ورسالته...

أركون: نعم، هذا ما دعوته بالعقل الإسلامي. لماذا هو إسلامي؟ لأنه يحيل دائماً إلى نفس الأصول، إلى نفس السيادة العليا والمرجعية. ولكنك تتذكّر أني قد فرَّعته بعد أن بلورته وتحدثت عن عقول إسلامية (بالجمع) لا عقل إسلامي واحد. فهو عقل تعدّدي متنوع لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية...

صالح: نعم. ولكنك تقول، أيضاً، إن هذه العقول الإسلامية على تعدّديتها وتفرعها واختلافها هي واحدة إبستمولوجياً (أي عمقياً ومعرفياً). بمعنى أنها تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها أو ما يدعوه فوكو بالإبستمي (système de = pensée) épistémé.

أركون: صحيح. فعندما نقارن بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة، إلخ... فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمّق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أيضاً أنّ هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدّث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد)، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرّعة ويشملها كلها. هذه العناصر المشتركة هي التالية:

1 ـ خضوع هذه العقول كلّها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي (Le donné révélé).

صالح: بما فيها عقل المعتزلة والفلاسفة؟...

أركون: نعم، بما فيها عقل الفلاسفة والمعتزلة. كلها خاضعة له دون استثناء. بالطبع، هناك طرائق في الخضوع قد تختلف وتتنوّع. فهذه العقول الإسلامية تقبل كلها بألا تمارس دورها إلّا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى (أي الوحي القرآني). فالوحي المعطى أعلى درجة وشأناً لأنه يتّخذ بالنسبة لها كلها صفة التعالي الذي يتجاوز



البشر والتاريخ والمجتمع (La transcendance). هذه هي الخصيصة الأولى المشتركة التي سيطرت على كل العقول الإسلامية من سنية وشيعية ومعتزلية وفلسفية ومتصوفة...

2 ـ أمّا الخصيصة الثانية المشتركة بينها فهي: احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة ولكل مذهب، وهؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة السيادات العليا التي لا تناقش ولا ترد. هذا، على الرغم من اختلاف هؤلاء الأئمة في ما بينهم من مذهب إلى مذهب، ومن طائفة إلى طائفة. فأئمة هذا المذهب غير مقبولين عند أتباع المذهب الآخر، والعكس صحيح. وهؤلاء الأئمة المجتهدون كانوا قد حدَّدوا بعض القواعد بخصوص المنهجية التي ينبغي اتّباعها من أجل تفسير القرآن بشكل «صحيح»، ثم من أجل استنباط الأحكام الشرعية بناء على ذلك التفسير. وقد تجسّدت هذه السيادات المهيبة والمطاعة في شخصيات رؤساء المذاهب أو مؤسسيها من أمثال ابن حنبل، والشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وجعفر الصادق...

والعقول الإسلامية التي ذكرناها آنفاً تنحني أمام هذه السيادات المهيبة وتخضع لها عن طوع ورضى. كما تأخذ بكلامها دون مناقشة لأنه صادر عن أئمة وهداة للعقل يهدونه إلى الطريق المستقيم.

3 ـ أمّا الخصّيصة الثالثة المشتركة بين مختلف هذه العقول الإسلامية (أو المذاهب الإسلامية) فهي: أنّ العقل هنا يمارس دوره وآليته من خلال تصوّر محدَّد عن العالم والكون. وهذا التصوّر خاص بالعصور الوسطى. وقد سيطر هذا التصوّر على البشرية الإسلامية والمسيحية طوال قرون وقرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث (L'Astronomie moderne). فعلم الفلك الحديث هو الذي غيَّر كلياً نظرتنا وتصوّرتنا عن الكون.

صالح: نقصد علم الفلك الحديث بدءاً من غاليليه؟

أركون: نعم، بدءاً من غاليليه ولابلاس. أمّا قبل ذلك فكنّا نعيش (أو بالأحرى كانت البشرية تعيش) على تصورات علم الفلك التقليدي والتجريدي الخاص ببطليموس وأرسطو. ومن المعروف أنّ علم الفلك القديم لا يتيح لنا توسيع وجهة نظر العقل في ما يخصّ بنية الكون والمشاكل التي تطرحها بنية الكون. يُضاف إلى ذلك



أنّ العقل الرياضي قد عدّل من شروط العقلانية وإمكانيات العقل والعقلانية. وكذلك الأمر أيضاً في ما يخصّ تقدّم المعرفة الذي أتاحه لنا علم الأحياء (البيولوجيا) الحديث المنبثق بعد القرن السادس عشر. فمن الواضح أنّ علم الحياة الحديث قد اختلف جذرياً عن علم الحياة كما كان سائداً لدى القدماء، حيث كانت ممارسة التجريب على الجسد البشري إمّا ممنوعة من قبل الكنيسة، وإمّا محدودة جداً. فمثلاً، تشريح الرأس لم يجرؤ عليه الأوروبيون إلّا في وقت متأخر خوفاً من ارتكاب الخطيئة الأصلية.

وإذن، فكل هذه الخصائص الكبرى تشكّل الإطار العام للعقل القروسطي وتشكّل الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها. ولهذا السبب بالذات نستطيع التحدّث عن وجود ما ندعوه بالفضاء العقلي القروسطي (L'espace mental médieval) الذي يشمل عالم المسيحية والإسلام معاً طوال العصور الوسطى التي يمكن القول إنها انتهت في الغرب ولكنها لم تنتهِ عندنا حتى الآن. وكل هذه الأشياء تمثّل معطيات تاريخية محسوسة، وأنا لا آتي بأي شيء من عندي إذ أستعرضها أمامك. أقصد بالمعطيات التاريخية الأشياء المتعلّقة بأحداث علمية وأحداث فكرية جرت في لحظة معيّنة من لحظات التاريخ ثمّ خلقت فضاءات جديدة سوف يشتغل داخلها العقل، ويصول ويجول. أقول ذلك وأنا لم أصل بعد إلى مرحلة التقييم الفلسفي أو النقد الفلسفي. أنا أصف ما جرى في التاريخ (تاريخ المعرفة)، مجرّد وصف لا أكثر ولا أقل. وإذن، فالمنهجية التي أركّز عليها وألحّ على ضرورتها وأهميتها تتمثّل في قول ما يلي: قبل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حدّ ممكن. نقول ذلك وخصوصاً أن الأمر يتعلق بتراث ثقافي وعقلي غني جداً كالتراث العربي ـ الإسلامي. يُضاف إلى ذلك أنه تراث غير مدروس بالمعنى الحديث والجاد للكلمة، بل إنه يشكل إنتاجاً ضخماً لا نعرفه على حقيقته حتى الآن: فالكثير من المخطوطات لم يحقّق حتى الآن، وما حُقّق منها لم يتم على الطريقة الفللوجية التاريخية المعروفة. وإذن، فإن العملية تخصّ الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرّخ المحترف لا الفيلسوف.

ولكن المؤرخ عندما يمارس مهنته يصطدم بمشاكل وعقبات عديدة على عكس ما



يظن الكثيرون، أقصد أولئك الذين يمتلكون صورة تقليدية عن علم التاريخ والمؤرخين. فالمؤرّخ لم يعد يكتفي بالوصف فقط والسرد الراوي المتسلسل خطياً في الزمن. لم يعد يكتفي بنقل ما تقوله نصوص الماضي من لغة قديمة تراثية إلى لغة حديثة أو حتى إلى لغة أجنبية من فرنسية وإنكليزية كما يفعل المستشرقون. هذا ما أدعوه بالتاريخ الوصفي: أي تاريخ نقل الأخبار والروايات كما مورس في الماضي لدى العرب ـ المسلمين أنفسهم. وهذا ما أدعوه بالتاريخ التقليدي الراوي. هذه ليست منهجيتي ولا منهجية علم التاريخ الحديث كما مارسته مدرسة الحوليات الفرنسية وكما يمارس الآن في أكثر بيئات الباحثين طليعية. فالمؤرّخ الحديث، في ما يقرأ ويتفحّص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها. ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة.

II ـ منهجية المؤرّخ محمد أركون أو: كيف يستخرج نظام الفكر الخاص بالحقبة الكلاسيكية القروسطية

بمعنى آخر ـ وهنا أصف منهجيتي بالطبع ـ فعندما أقرأ كتاباً في علم الفقه أو الكلام فإني أتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره. وعندما أكتشف هذه العلاقات أستطيع أن أحدّد نوعية الروابط بين فكره اللاهوتي وتصوّره للغة. أنا أطرح هذا السؤال: ماذا تعني اللغة بالنسبة له؟ ثم انتقل بعدئذ إلى مرحلة ثانية لكي أرى ما هي تصورات هذا المؤلف في ما يخصّ علم البلاغة. ماذا كانت تعني البلاغة بالنسبة له؟ ماذا كان تصوره للمجاز مثلاً؟ ونحن نعلم أنه أحد أدوات البلاغة الشهيرة. ماذا كان تصوّره للمجاز المستخدم في اللغة اللاهوتية؟ هل كان ينظر إليه بصفته مجازاً أم بصفته حقيقة؟ هذا تساؤل حاسم في ما يخصّ تقييمنا له وتحديدنا لنوعية نظام الفكر الذي ينتمي إليه، هل هو نظام فكر حديث أم نظام فكر قروسطي... كما أتساءل عن ماهية تصوّره لعلم التاريخ: كيف كان يكتب التاريخ مثلاً؟ فمن المعروف أنّ المؤلف في ذلك العصر كان فقيهاً ولغوياً ومؤرّخاً ومحدثاً ومفسراً، إلخ... كيف كان يتصوّر معرفة الماضي أو الطريقة المتّبعة لمعرفة الماضي؟ باختصار فإني أنظر إلى مجمل العلوم والمعارف التي كانت شائعة



في زمنه، لا إلى علم واحد منها فقط (كعلم الفقه مثلاً بما أنّ الأمر يتعلّق هنا بالفقيه). لا. أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من موضعة عمله اللاهوتي إبستمولوجياً ومعرفياً. أقصد إعادة تقييم عمله التيولوجي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وأدوات المعرفة السائدة في عصره. وهكذا أتوصّل شيئاً فشيئاً إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعداها.

هكذا تلاحظ أن منهجيتي مختلفة كثيراً عن منهجية التاريخ التقليدي للأفكار (L'histoire traditionnelle des idées). فهذه المنهجية سادت طوال العصور الماضية، ولا يزال المستشرقون يتّبعونها حتى اليوم في دراسة التاريخ الإسلامي. وهي تستعرض الأفكار التيولوجية منذ أصولها الأولى وحتى يومنا هذا إذا ما أرادت أن تدرس فقيهاً ما أو حتى علم الفقه كله. إنها تدرسها بشكل خطي متسلسل «نازل» في الزمن منذ أقدم العصور وحتى أحدثها. وهناك كتب مدرسية لعلم اللاهوت (التيولوجيا) وكتب مدرسية للفلسفة تفعل هذا الشيء. وعندما يقرأها المرء يخيّل إليه أنه قد اطلع على كل علم اللاهوت أو على كل الفلسفة ويشعر بالتواصلية المستمرة والامتلاء والتدرج الزمني المستلسل. هذا ما يمكن أن ندعوه بالمنهجية العمودية. أمّا منهجيتي فهي أفقية أو قل هي أفقية وعمودية في الوقت ذاته. المنهجية العمودية التقليدية تبتدئ من أرسطو مثلاً وتنتهي ببرغسون أو بسارتر، إلخ. نزولاً في الزمن إلى الأمام. إنها تسرد حكاية الخط المتسلسل للفلسفة دون أن تنظر إلى العلاقات الكائنة بين ممارسة كل مؤلف (أو كل فيلسوف) للفلسفة، وبين مجمل العلوم وأنظمة المعارف التي قد يعرفها أو لا يعرفها والتي كانت سائدة في عصره. ذلك أنه يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أنّ المؤلف قد لا يعرف كل علوم عصره أو لا يهتمّ بكل علوم عصره. وإذا لم يهتم بها فإنّ ذلك سوف يحدّ بالضرورة من فكره الخاص في المجال الذي يشتغل فيه. وإذن فكل هذه المنهجيات والبحوث التي استعرضتها بسرعة أمامك هي التي تشكّل اليوم طريقة كتابة تاريخ الفكر[3].

هناك نقطة أخرى أحبّ أن أذكرها أيضاً. أنا أتحدّث عن تاريخ الفكر العربي - الإسلامي، وأنا في الأصل أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في السوربون كما تعلم. أنا



لست أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية فقط، ولا لتاريخ الفقه أو القانون الإسلامي ولا لتاريخ علم الكلام أو علم الحديث أو تاريخ التفسير، إلخ... أنا أستاذ كل ذلك في الوقت ذاته. بمعنى أدق، أنا أدرس العلاقات التي تربط بين كل هذه العلوم أكثر مما أدرّس العلوم ذاتها. بالطبع، يمكننا أن ندرس تاريخ كل علم من هذه العلوم، وينبغي أن ندرسه. ولكن المهمة التي ألححت عليها سابقاً أجلّ وأكبر أهمية، ولا ريب في أنها أصعب وأشق على نفس الباحث.

وفي كل واحد من هذه العلوم يتدخّل العقل ويمارس فعله، ولكن كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، لأنّ العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر. ولهذا السبب أفضّل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي وأشتغل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي. وذلك لأن كلمة فكر أوسع وتشتمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسية هي:

1 ـ العقل نفسه، الذي حظي حتى الآن بكل الامتيازات وتركّزت عليه أنظار الدارسين. فالعقل هو الذي يفعل في كل المنتوجات العلمية والثقافية.

2 ـ ولكن هناك الخيال أيضاً (L'imagination).

3 ـ وهناك الذاكرة أيضاً (La mémoire).

وهما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أنّ العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه. وإذن، يوجد أمامنا في الوقت ذاته مجال مفتوح لدراسة بنية الروح البشرية بطريقة نفسانية: أي دراسة طريقة اشتغال الروح البشرية وآليتها في اللحظة التي ينتج فيها المبدع أعماله، سواء أكان هذا المبدع فيلسوفاً، أم أديباً، أم فناناً... سوف أضرب على ذلك مثلاً الحسن البصري. هل يمكن القول إن الحسن البصري كان يستخدم عقلاً خالصاً منفصلاً عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات، أو منفصلاً عن ذاكرته. بالطبع لا. وما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملأ ذاكرته، والتي تجيء لكي تقدّم للعقل، عقله هو بالذات، عناصر يشتغل عليها. هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن يجيب عنها التحليل النفسي من خلال دراسته لبنية



الفكر، ويساعد بالتالي على تقييم العمل الذي ينتجه كل مفكّر. وهذا أيضاً أصبح مادة للتاريخ، وليس للتفكير المجرد. ونحن عندئذ نكتشف أنّ مفهوم العقل نفسه له تاريخ. فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون. والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين. وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي أستخدمه أنا شخصياً اليوم. العقل ليس شيئاً مجرّداً قابعاً في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطّر بشكل جيّد. العقل ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية. فللعقل تاريخيته أيضاً. وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها وأدواتها. إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر. المفكر مشروط بقدر ما هو حرّ. والمفكر لا يعرف بالضرورة مجمل العلوم والمعارف (أي مجمل العقلانيات) السائدة في زمنه. فمثلاً محمد عبده لم يكن يعرف العقل التاريخي الوضعي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر (كلمة العقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة).

صالح: تقصد العقل الذي لا يزال يستخدمه المستشرقون حتى اليوم؟

أركون: نعم. العقل المرتكز على المنهجية الفللوجية (منهجية فقه اللغة)(4). فمحمد عبده لم يكن يعرف العقل الفللوجي الذي استخدمه أرنست رينان عندما دخل معه في المجادلة والمناظرة. وذلك لأنّ محمد عبده لم يكن مطّلعاً على مناهج هذا العقل الفللوجي وآلياته وأدواته وأساليب عمله. وبالتالي، فلم يكن قادراً على أن ينخرط معه في مناظرة فكرية على المستوى نفسه. ورينان نفسه كان يجهل جزء الخيال أو المتخيَّل الديني الذي كان شغّالاً لدى محمد عبده عندما كان يتحدّث عن الإسلام. والسبب هو أنّ العقل الفللوجي التاريخي على طريقة القرن التاسع عشر يرفض أن يأخذ عامل الخيال والبُعد الأسطوري في الاعتبار، إنه لا يعترف إلّا بالوقائع الثابتة والماديات. هكذا نجد، إذن، أننا نقف من جهة أمام مفكّر يجهل منهجيات العقل الفللوجي والتاريخي، ومن جهة أخرى أمام عالم وأستاذ جامعة هو رينان نفسه يجهل مدى أهمية بعد الخيال أو المتخيَّل لدى شخصية دينية كمحمد عبده.



صالح: هذا على الرغم من أن رينان كان رجل دين في بداية حياته؟

أركون: نعم، كان متديّناً في البداية، ولكنّه تعرّض لتطور معين أو طفرة معرفية قطعته عن أصوله الأولى فلم يعد يرى في مجتمعه الفرنسي وفي تاريخ الفكر الفرنسي كل أبعاد المعرفة، وكل أبعاد الملكات الشغّالة في ممارسة العقل الديني. لقد أراد خنق بُعد الخيال في بنية العقل الديني بواسطة العقل الفللوجي الوضعي الذي لا يؤمن إلّا بالمحسوسات والماديات. هذه أشياء لا يفهمها معاصرونا من العرب أو المسلمين لأنها تمثّل فضولاً معرفياً وعلمياً جديداً لم يدخل ساحتهم بعد. وهذه الطريقة في دراسة الماضي والتراث لم نتعوّد عليها بعد في جامعاتنا العربية أو الإسلامية. وعندما نلفظ كلمة منهجية تاريخية أو علم التاريخ، فإنّ الدارس العربي أو المسلم يفكّر فوراً بدراسة التاريخ الزمني المتسلسل للأحداث السياسية، تاريخ السلالات والملوك والمعارك والأحداث المشهورة في تاريخ أمة من الأمم. وربما فكر بالتاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي إذا كان متطوراً في منهجيته ومطلعاً على أبحاث مدرسة الحوليات الفرنسية. ولكن كل هذا على الرغم من ضرورته لا يكفي. وبالنسبة لتاريخ الفكر الذي يتّسم بخصوصية معيَّنة فنحن مضطرون لاستخدام علوم كانت معتبرة حتى أمد قريب علوماً خاصة، أي غير تاريخية. فمثلاً حتى علم النفس له تاريخ: كتاريخ الحساسية، والعاطفة، والحب، والخيال، إلخ...

صالح: إذن كل شيء له تاريخ؟

أركون: بالضبط. ولهذا السبب تحدّثت عن تاريخية العقل. (L'historicité de la raison) أقصد الطابع المتغيّر والمتحوّل للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي. فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً.

III ـ اللحظة الفلسفية

بعد أن قلت ما قلته لك سابقاً عن المنهجية التاريخية وأولويتها ننتقل الآن إلى اللحظة الفلسفية من النقد العام الذي أقوم به. اللحظة الفلسفية ـ أي لحظة التقويم الشامل ـ تجيء



بالضرورة بعد اللحظة التاريخية التي وصفتها آنفاً. ولكن حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمناً على عناصر وبذور من النقد الفلسفي. فمثلاً، عندما أتساءل عن تنوّع العقلانيات أو العقول في العصر الإسلامي الكلاسيكي وتنافسها في ما بينها، فإني أطرح ضمنياً سؤالاً من نمط إبستمولوجي، أي معرفي. كما وأقدّم ضمنياً تقويماً ما عن مختلف هذه العقلانيات وتلك العقول. وهذا التقويم هو بحدّ ذاته عمل فلسفي.

صالح: ربما كنت تفضّل عندئذ نمط العقلانية الفلسفية على غيرها من العقلانيات التي سادت ذلك العصر؟

أركون: لا. لا. لا ينبغي على المؤرّخ أن يفضّل شيئاً على شيء، أو عقلانية على أخرى. ينبغي عليه إنجاز عمله بكل حيادية، وبرودة أعصاب، وموضوعية. وهنا يكمن امتياز المؤرّخ وتكمن خصوصيته. الفيلسوف يستطيع أن يظهر تفضيله وميوله أمّا المؤرّخ فلا.

صالح: ولكن، مهما يكن من أمر، فإنك لست ميالاً جداً إلى عقلانية الفقهاء الصارمة التي أدّت في ما بعد إلى تشكيل الأرثوذكسية؟...

أركون: بالطبع، بالطبع. يمكن للقارئ أن يفهم ضمنياً أنّ لي تفضيلاً لنوع من العقلانية على غيره. في الواقع، إن تفضيلي، إذا جاز لي أن أتحدّث عن تفضيل، هو الأخذ في الاعتبار لكل النتائج المحسوسة للبحث التاريخي والتحري التاريخي. فهل هذا تفضيل أم لا؟ أترك لك حرية الجواب. فالتحري التاريخي يعرِّي، بطبيعته، المواقف الدوغمائية: أي مواقف الرفض المتكئة على السلطة السياسية التي تفرض إرادتها بشكل غير مسوَّغ على صعيد العقلانية والفكر. لتوضيح ما أقوله أضرب لك المثل التالي: عندما فرضت السلطة السياسية متمثِّلة بالمتوكِّل والقادر منع ممارسة العقلانية المعتزلية، فإني أعدّ هذا القرار شيئاً سياسياً أو منعاً سياسياً بحتاً ليس له أي مشروعية دينية كما حاولت السلطة أن توهمنا به، أو توهم الأجيال التالية من المسلمين وحتى يومنا هذا. ليس لهذا الحظر أي تسويغ على الصعيد الفكري أو العقلاني أو الثقافي. هذا اعتباط أو تعسّف ممنوع أن يحصل في جوّ ديموقراطي صحيح ومنفتح. فمثلاً من المستحيل تخيّله في مجتمع كالمجتمع الفرنسي الحديث. وأنا عندما أشير إلى هذا الحدث



التاريخي الكبير في كتبي فإني أدينه، ضمنياً، أو آسف عليه. لماذا؟ لأنه يعني استبعاد أحد خطوط العقل، لأنه يعني تصفية أحد خطوط العقل والعقلانية التي كان يمكن لها أن تزدهر وتساهم في إغناء الحضارة والثقافة العربية ـ الإسلامية. إذن، فالمسألة تخصّ هنا شيئاً أبعد من مجرد الانتماء إلى خطٍّ ما، أو تيارٍ ما. إنها تخصّ انتساب الإنسان أو المفكّر إلى مبدأ حرية الروح والفكر. هل نؤمن بحرية الفكر والروح، أم نؤمن بالتضييق عليها وحصرها؟ هذا هو السؤال. بالطبع يمكن للبعض، ويمكن لنا أيضاً، أن نعتبر ذلك خطأً فلسفياً، أو أنه اتخاذ لموقف فلسفي. ولكن لماذا نصفه بالفلسفي ضرورةً؟ لماذا لا نصفه أيضاً بالديني؟ فالله خلقنا أحراراً، ولم يخلقنا عبيداً. الله لم يرد أن يفرض بعض الأشخاص إرادتهم على جميع الآخرين دون أي مشروعية.

صالح: الله لم يشأ ذلك ولم يرده. ولكن هذا ما حصل، واقعاً، في التاريخ. وعلى هذا النحو فُهمت الأديان ومورست في معظم الأحيان. وأنت أول من يعلم ذلك.

أركون: بالطبع، بالطبع. هذا هو التاريخ. أنت تتموضع الآن على مستوى التاريخ المحسوس، وأنا كنت قبل لحظة أُموضع الأمور على مستوى التصوّر المثالي لما ينبغي أن يكون عليه فهم الأشياء. أنا لا أنسى كيف سار التاريخ، وكيف لا يزال يسير حتى الآن للأسف في معظم مجتمعاتنا. وكل ما قلته لك سابقاً ليس إلّا انخراطاً في خضمّ التاريخ. ولكن دعنا نكمل الحديث على الصعيد الآخر. فالله ضمن منظور خلقه للبشر لم يقل في أي مكان إنه يحقّ لبعض الناس أن يفرضوا إرادتهم على الناس الآخرين دون أن يسوغوها ويجدوا المشروعية، إمّا عن طريق النصوص الدينية، وإمّا عن طريق المحاجات العقلية.

صالح: ولكننا نعلم، وأنت تركّز على ذلك في دراساتك، أن النصوص الكبرى المقدّسة قد استُخدمت من قبَل بعض التيارات الإيديولوجية أو الفئات الاجتماعية للهيمنة على بقية البشر، على بقية المجتمع؟

أركون: نعم، ولكن هذا ليس هو النصّ القرآني بالفعل، وإنما تفاسيره المختلفة التي ندرسها في التاريخ. فالتفاسير ارتبطت بشخصيات محددة وهذه الشخصيات تمثِّل فئات اجتماعية متنافسة على الأملاك والأرزاق والسلطة. وكل اتجاه تأويلي أو لاهوتي مرتبط حتماً بمصالح إيديولوجية. أنا لم أقل إنه إيديولوجي كله. قلت إنه



مرتبط بإيديولوجيا ومصالح معينة. والفئة التي تنتصر تفرض خطها التأويلي والمذهبي على فئات المجتمع كافة دون استثناء (في اللغة السياسية الحديثة نقول: إيديولوجيا الطبقة المهيمنة هي إيديولوجيا المجتمع كلّه). ولكن أعود إلى كلامي السابق وأقول: إنّ المسألة الأساسية التي أعطيتها الأولوية هنا: هي أنه ينبغي عدم فرض أي حدود على حريّة التفحص الفكري والنظر العقلي. هذا موقف يمليه عليّ تصوّر الروح البشرية وتصوّر الإنسان بصفته موجَّهاً نحو الحرية. هذا موقف لا أتراجع عنه أياً يكن الثمن الذي ينبغي دفعه للحفاظ عليه. وهذا يعني أني لا أدين أي نوع من أنواع الأعمال الفكرية بما فيها التفاسير الدينية الجادة على الرغم من اختلافها في ما بينها إلى حدّ التناقض والتصارع. كل ما أُنتج من إبداعات فنية أو أدبية أو علمية أو مؤلّفات دينية، خلال مسيرة التاريخ، يستحق أن نُصغي إليه ونعطيه حقّ الكلام. ولن أقول أبداً في حياتي إن المدرسة الحنبلية متفوّقة على المدرسة الشافعية أو إن الشيعة متفوقون على السّنة أو العكس. لماذا لا أقول ذلك؟ ليس خوفاً من هؤلاء أو رغبة في محاباة أولئك، وإنما لسبب أعمق وأكبر بكثير. لن أقول ذلك أبداً، لأن كل هذه الاتجاهات تمثّل أصواتاً ارتفعت يوماً ما في سماء التاريخ. لقد وُجدت هذه الأصوات حقيقة في التاريخ، وبالتالي فعلى المؤرخ، إذا ما أراد إنجاز عمله بشكل جيّد (أي لا متحيّز ولا متعصّب) أن يعطيها حق الكلام، أن يدعها تعبّر عن نفسها. وإذا كانت إحدى هذه الاتجاهات قد مارست السلطة السياسية وقمعت الأصوات الأخرى أو منعتها من حرية التعبير عن نفسها، فإن من واجب المؤرِّخ أن يشير إلى ذلك. وإذا قال ذلك و لم يرضِ السنيّين مثلاً (أو حتى الشيعيين عندما أتيح لهم أن يمارسوا السلطة) فإن المشكلة مشكلتهم، ولا تعني المؤرّخ. المؤرّخ مطالب بأن يقول الحقيقة كاملة سواء أرضي المعنيون بها أم أبوا. وإذا ما استمروا في البقاء على مواقعهم الدوغمائية المتصلّبة والمترسّخة منذ العصور السكولاستيكية المدرسية، فإنهم سيرفضونها بالطبع. هذا شيء مفهوم. هذا ما نصطدم به من خلال بحثنا عن الحقيقة التاريخية في الإسلام.

أمّا أنا فإني أتموضع في نقطة ما خارج ذلك كله: أقصد خارج نطاق الصراعات المذهبية قديمها والحديث. إني أتموضع في نقطة المؤرّخ الذي يريد أن يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط



وسياقات اجتماعية متغيّرة ومتحوّلة بطبيعة الحال. وبالتالي فليس عليّ أن ألتزم بالمواقع العقائدية لأي مذهب أو أي مدرسة كائنةً من كانت. هذه ليست مشكلتي، هذه مشكلة المناضلين السياسيين: مشكلة الأتباع والأنصار.

IV ـ نحو طفرة إبستمولوجية في تاريخ الإسلام أو ضرورة الخروج من الأدبيات البدعوية (La littérature hérésiographique)

صالح: ولكن كلامك هذا يعني أنه لا يوجد إسلام واحد صحيح مصير أصحابه الجنّة وأنّ بقية الفرق الأخرى في النار. أقول ذلك وأنا أتذكّر ذلك الحديث الشهير الذي يقول: «أصل ما نحن بصدده ما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلّا واحدة. قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وأنتم عليه».

أركون: بالطبع. هذا هو التصوّر الذي رسَّخته الأدبيات البدعوية عن الأمور (المقصود كتب الفرق الإسلامية، كتب الملل والنحل العديدة). ومعظم الجهد الذي أقوم به الآن يتمثّل في تجاوز هذه الأدبيات والخروج من موقعها الإيديولوجي، الذي يخلع على نفسه غطاء الشرعية التيولوجية (أي اللاهوتية الإسلامية) دون أي حقّ أو برهان.

في المنظور الذي أفتتحه كدارس لتاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي: كل الفرق والمذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية، مع معرفتنا أنّ هذه الحقيقة لم تتجسّد كلياً في التاريخ إلّا لفترة قصيرة (في زمن النبي والخلفاء الراشدين). هذا يعني أنّ القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلّا وهماً أسطورياً لا علاقة له بالحقيقة والواقع. بعد تلك الفترة الذهبية القصيرة بل وحتى قبل أن تنتهي، نحن نعرف كيف حصلت الفتنة الكبرى وكيف انقسم المسلمون إلى أشياع وفرق. وكيف راحت كل فرقة تزعم بأنها تمثّل وحدها الإسلام «الصحيح» دون غيرها. ثم راحت الأرثوذكسيات الكبرى تتشكل



تاريخياً عن طريق تأليف كتب الحديث أو «الصحاح»: أقصد الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية، والأرثوذكسية الخارجية. الإسلام في زمن النبي وخلفائه الأوائل لم يكن لا سنّياً ولا شيعياً ولا خارجياً. هذه أشياء تشكلت في ما بعد وضمن حمأة الصراعات والحروب الأهلية التي شهدتها المدنية الإسلامية. وقد شهدت المسيحية انقسامات من هذا النوع قبل الإسلام بوقت طويل. ينبغي ألّا ننسى ذلك. ولكن لم تكتب حتى الآن أي أطروحة جامعية تبيّن لنا العملية البطيئة والصعبة التي تمّ بها تشكّل الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى في تاريخ الإسلام. وإذا ما حصل ذلك فسوف تنزاح الغشاوات عن عيون الناس وتسقط الأوهام الكبرى الشائعة التي تملأ وعي المسلمين بخصوص تاريخهم. فهم يتوهّمون أنّ الإسلام السنّي أو الشيعي كان موجوداً منذ البداية وعلى مستوى لحظة القرآن والخطاب القرآني. ولكن ذلك ليس إلّا وهماً وسراباً. هنا تنقصنا المنهجية التاريخية بشكل موجع، ولهذا السبب بالذات ألحّ على القول إنّي مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفاً. وينبغي على المؤرّخ أن يموضع كل هذه الفرق على مسافة نقدية متساوية منه. فإذا كانت أغلبية المسلمين في بلدٍ أو منطقة ما من هذا المذهب أو ذاك فرضت نفسها وكأنها الإسلام «الصحيح» وقمعت كل ما عداها. هذا ما حصل في التاريخ فعلاً. أنا لا أخترع شيئاً ولا أكتشف شيئاً إذ أقول ذلك. ولكني كمؤرّخ نقدي يفتح عينيه جيداً لن أصدّق هذا الزعم، لأني لو صدّقته لبطلت أن أكون مؤرخاً أو باحثاً، ولأصبحت عقائدياً متحيزاً. ينبغي بهذا الصدد أن نتجنّب عملية الخلط بين الحقيقة السوسيولوجية أي المؤسَّسة على رأي العدد الأكبر من الناس وضغط العدد الأكبر من الناس، وبين الحقيقة الحقيقية. أقصد بالحقيقة الحقيقية: انبثاق بدهية ما داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع.

قالها بالفرنسية على الشكل التالي وشدَّد على كل كلمة:

(La vérité est: le surgissement d'une évidence à l'intérieur de l'esprit par la confrontation de l'esprit avec les données du réel).

فالروح تناضل وتجاهد مع الواقع وضد الواقع من أجل أن تسبر الواقع على حقيقته. والواقع هنا يمكن أن يكون التاريخ، ويمكن أن يكون هزّة أرضية تكتسح



منطقة بأسرها. والروح سوف تُناضل أولاً من أجل فهم أسباب الهزّة الأرضية وأصلها (ومن هنا ينتج علم الزلازل). ثم تناضل ثانياً من أجل تلافيها في المرات القادمة ومن أجل مواساة الناس المصابين. وعندما نناضل ضد النتائج المأساوية للهزّة الأرضية فلا توجد طريقة واحدة للجميع هي: الطريقة العلمية والتقنية. وهذه الطريقة التقنية تقع ضمن دائرة مسؤولية الروح الإنسانية (أي الإنسان)..

أنا أفعل الشيء نفسه عندما أحاول دراسة تاريخ مجتمع ما، أو تراث فكري ما. فأنا أنظر إلى مجموع الأحداث كما حصلت في التاريخ بالضبط، وأراقبها كما يراقب العالم الجيولوجي الهزّة الأرضية. بمعنى آخر، فإني لا أسقط عليها عواطفي وميولي، وإنما أتركها تتكلّم بحرّية قبل أن أتدخّل بأي شكل. وهذا العمل يمثّل الموقف الكلي المستقل للروح تجاه الضغوط العارضة التي تضغط عليها وتحاول خنقها. وهذا الموقف المستقلّ للروح الباحثة من الصعب جداً على الإنسان أن يتوصّل إليه، أو أن يمتلكه ويفتتحه. إنه يتطلّب نضالاً طويلاً ومريراً للذات ضد الذات. كما يتطلّب التمرين على المنهجيات وكيفية استخدام المفاهيم والأدوات السائدة في مختلف العلوم. وكل أولئك الذين لم يفتتحوا هذا الموقف المستقلّ أو بعضه سوف يستمرون في فهم الأمور والتعامل معها داخل الدائرة الإيديولوجية الخاصة بفئة اجتماعية ما ومصالح هذه الفئة سواء أكانت طائفة أم قومية أم عنصراً، إلخ. وسوف يظلون مرتبطين بإرادة سلطوية وتوسّعية ما، وسوف يرفضون كل من لا يخضع لإرادة القوة هذه أو لتلك الإيديولوجيا. وهذا ما يجري لنا اليوم بالضبط داخل مجال الإسلام. وهذا ما جرى منذ أن كانت الظاهرة القرآنية قد دخلت على مسرح التاريخ. فالظاهرة القرآنية لم تقدّم حلولاً واضحة وقاطعة لكل المشاكل. والأسلوب المجازي يغلب على الخطاب القرآني كما يغلب على بنية اللغة الدينية بشكل عام. الخطاب القرآني أعلن مجموعة من الأشياء التي تتطلّب التفسير والتأويل. وهذه التفسيرات والتأويلات تمت، كما قلت سابقاً، ولا تزال تتمّ ضمن ظروف إيديولوجية، وضمن صراعات فئوية وطبقية يزخر بها كل مجتمع من المجتمعات البشرية. هناك صراعات على السلطة والمال والأرزاق، ثم من أجل احتلال المراتب العليا في الهرم الديني، إلخ...

لهذا السبب بالذات ألحّ على ضرورة اتّباع المنهجية التاريخية قبل أي شيء آخر.



ينبغي أن نعلم ما حصل في التاريخ وفي المجتمعات الإسلامية، وأن نعترف بحقيقة ما حصل لا أن ننكره ونتعامى عنه. هكذا تجد أن المنهجية التاريخية الحديثة تتّخذ مكانة محورية في مشروعي العام: نقد العقل الإسلامي.

الحلقة الثانية

I ـ أركون ومَسَارهُ الفكريّ: مشكلة الفلسفة والعُلوم الإنسانية

صالح: لا ريب في أنّ منهجيتك التطبيقية قد أثبتت فعاليتها، وخصوصاً أنّها تسير في اتجاه حركة البحث العلمي المعاصر نفسه. فإذا ما راقبنا الساحة الفكرية الفرنسية طوال ربع القرن المنصرم، وجدنا هيمنة لعلم التاريخ على المسرح من خلال مدرسة «الحوليات» الشهيرة (Les Annales). ووجدنا توسعاً لعلم التاريخ وتشعّباً حتى ليكاد «يأكل» كل العلوم الإنسانية. حقاً لقد أصبح التاريخ أباً للعلوم بدلاً من الفلسفة! بل بعضهم يقول إنّ الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو ما كان ليستطيع أن يُحدث ثورته الفكرية في الساحة لولا انتباهه قبل غيره من الفلاسفة إلى أهمية علم التاريخ الحديث واستخدامه للكثير من أدواته ومناهجه ومصطلحاته. ثم عاد في خط الرجعة لكي يوفي دَيْنه ويؤثّر على المؤرخين بدوره ويفتح لهم الآفاق. إذن، فإن الفلسفة لم تعد كما كانت في السابق تأمّلاً تجريدياً أو ميتافيزيقياً في معنى الحياة والموت أو الوجود والعدم، أو من أين جئنا، وإلى أين المصير... كل هذه التساؤلات الكبيرة والضخمة التي تكسّرت على صخرتها رؤوس الفلاسفة سابقاً أصبحت الآن خارج دائرة التفلسف. فالفلسفة ـ بالمعنى السائد اليوم ـ أصبحت تفكيراً محسوساً وملموساً بمشاكل جزئية في الواقع، بمشاكل محصورة ومحددة تماماً.

أظنّ أنك عانيت من المشاكل نفسها أثناء مسارك المعرفي الذي ولّد بحوثك المعروفة. ثم إنك تنتمي إلى الجيل نفسه الذي ينتمي إليه ميشيل فوكو وبيير بورديو وفرانسوا فوريه وغيرهم. وكما أحدث هؤلاء ثورة إبستمولوجية ومنهجية داخل الفكر الفرنسي، فإنك أحدثت أنت أيضاً ثورة مشابهة داخل الفكر الإسلامي والعربي. وهذا ما ولّد الصراع العنيف بينك وبين الاستشراق الكلاسيكي الذي بقي



مخلصاً للمنهجية الفللوجية والوضعية...

أركون: بالطبع، معك الحق. كل هذا صحيح. أضيف إلى قولك المسهب الذي لا يحتاج إلى شرح أنّ مجلة «أوترمان» (Autrement) قد أصدرت مؤخّراً عدداً كاملاً عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وقد وصلني للتوّ وقلّبت بعض صفحاته لكي أتوقف عند مقابلة بول ريكور، وهو كما تعلم أحد كبار فلاسفة فرنسا حالياً، إن لم يكن كبيرهم. وقد ألحّ فيها، كما فعلت أنا هنا، على ضرورة أن يمارس الفيلسوف العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل إغناء تفكيره، ومن أجل أن يستمدّ غذاءه الفلسفي من ممارسة هذه العلوم بشكل عملي وتجريبي[5]. هذه هي إحدى أهم خصائص الفلسفة المعاصرة. فالفلسفة لم تعد كما كانت في السابق قطاعاً معرفياً منفصلاً عن كل ما عداه. لم تعد تسكن البرج العاجي أو سماء الميتافيزيقا التي تقف فوق هموم الإنسان وقضايا المجتمع والعصر. الفلسفة لم تعد حكراً على من يستخدمون الرطانة الفلسفة أو يتلاعبون بها: أقصد الكلام الغامض المبهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئاً يذكر. أقصد العبارات الملتوية المعقّدة التي توهم أنّها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى. أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كل مكان ويستنشق هواء الداخل والخارج، ويتجوّل في رحاب علم الاجتماع والنفس والألسنيات والأنتربولوجيا وعلم الأديان المقارنة والتاريخ... أصبح يشمّر عن ساعديه وينخرط في المعمعة كما يفعل جميع الباحثين. أصبح يلوّث يديه برطوبة الواقع ولزوجة الماديات. لم يعد يأنف من الاهتمام بالمشاكل «التافهة» للمجتمع والحياة اليومية. إذن، ينبغي على الباحثين اليوم التخلّي عن هذا المفهوم المثالي القديم للفلسفة والفيلسوف. ولكنه للأسف لا يزال سائداً في جامعاتنا العربية، هذا إذا كانت قد بقيت فيها كليات فلسفة. أنا تخلّيت عن ذلك منذ وقت طويل، بل إني لم أمارس هذا النمط من الفلسفة والتفلسف أبداً.

صالح: كلامك هذا ينطبق على الفيلسوف جاك دريدا وجماعته في فرنسا. وهو يشبه، إلى حد بعيد، كلام عالم الاجتماع بيير بورديو وهجومه العنيف المستمر على الفلاسفة بالمعنى القديم للكلمة. فهو رجل منخرط في الواقع والبحوث الميدانية مثلك تماماً...

أركون: دريدا فيلسوف من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه. ومشاكل المجتمع



والحياة اليومية لا تهمه في قليل أو كثير، ولا تنضح بها كتاباته إلّا نادراً. وهو بذلك معاكس لفوكو مثلاً. أمّا أنا فقد قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتربولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج. وأطروحتي الجامعية هي أطروحة في التاريخ، بالطبع ليس التاريخ الاقتصادي، بل تاريخ الفكر المنفتح على مجمل الحقائق التاريخية التي ينبغي على أي فكر أن يمارس ذاته من خلالها. والمنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبّقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوروبي. وللأسف، فإن الجامعات العربية والإسلامية لا تزال بعيدة عن هذه الطفرة المنهجية التي حصلت في جامعات فرنسا منذ أكثر من ربع قرن. نحن في هذا المجال متأخِّرون جداً.

صالح: من هم المفكرون الذين أثّروا على تفكيرك؟

أركون: تحدثت عن ذلك في مقدمة أطروحتي عن «الإنسية العربية» المنشورة لدى مكتبة فران الفلسفية في باريس. سوف أروي لك هذه النادرة: تلفّظت أثناء مناقشة هذه الأطروحة بعبارة كادت تُسقطني في الامتحان وتمنعني من نيل شهادة الدكتوراه. قلت بالحرف الواحد: لم أتعلّم شيئاً من المستعربين (يقصد المستشرقين)! لم يعلّمني أساتذتي المستعربون كيف أفكّر، ولم يفتحوا أمامي آفاق المعرفة كما كنت أنتظر.

صالح: ولكن هذا الكلام قاسٍ جداً!

أركون: بالطبع. ولكنني أستثني منهم ريجيس بلاشير، لأنه كان متخصِّصاً محترفاً في فقه اللغة (علم الفللوجيا). لقد علّمني الدقة والصرامة الفللوجية. ولكنه لم يعلمني كيف أخرج من الفللوجيا بعد أن دخلتها. كان يريد أن يسجنني فيها كما حصل له هو. لا ريب في أنه من المهم جداً أن يتعلّم المرء المنهجية الفللوجية: منهجية تحقيق النصوص ومقارعتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية. ولكن ذلك لا يكفي.

لهذا السبب أقول، إن توجهاتي المنهجية المتعدّدة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية. ولي طبيعة تحب التردّد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعدّدة. وقد حصلت لي حادثة شخصية أثّرت في ما بعد كثيراً على مساري الفكري. فعندما كنت لا أزال طالباً في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة



لمؤسِّس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن «دين رابليه»[6]. وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل عليّ. لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات. والواقع أنه لم يكن هناك أي شيء في جامعة الجزائر يثير الانتباه أو يفتح الذهن. لم يكن حولي أي شيء، و لم أسمع أبداً أي درس في التاريخ، أو في تاريخ الأفكار كما كان يمارسه لوسيان فيفر الذي كان يخوض آنذاك، كما تعلم، معركة التاريخ الجديد في فرنسا. ولولا مجيء لوسيان فيفر من باريس وإلقائه لتلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائماً كغيري دون أن أحسّ بشيء.

صالح: في أي سنة بالضبط كانت تلك المحاضرة؟

أركون: في عام (1951) أو (1952)، لم أعد أذكر بالضبط. ثم ابتدأت بعدئذ أقرأ مجلة الحوليات: الاقتصاد، المجتمع، الحضارة. وهي لا تزال تصدر حتى الآن. وكانت مجلة الباحثين لفترة طويلة. ورحت أواظب على قراءتها منذ ذلك الوقت وحتى اليوم. وعندما يتابع الدارس تلك المجلة فإنه مضطر «لتوسيع أرضيته كمؤرّخ» أكثر فأكثر باستمرار. و«أرضية المؤرّخ» مصطلح استخدمه قبلي المؤرّخ الفرنسي إيمانويل لوروا لادوري، وهو أحد تلامذة لوسيان فيفر وبرودويل والحوليات. وقد كتب كتاباً يحمل العنوان نفسه كما هو معروف. وهو يبيّن فيه كيف أنّ أرضية المؤرّخ ما انكفّت تتزايد وتتّسع لكي تشمل موضوعات جديدة وفضولاً معرفياً جديداً لم يكن معهوداً في السابق.

صالح: في السابق كانت هناك موضوعات «نبيلة» تستحق أن يدرسها المؤرِّخ كسير الملوك والسلالات الحاكمة والأحداث السياسية والمعارك الكبرى، ثم موضوعات «مبتذلة تافهة» لا يليق بالمؤرخ أن ينشغل بها...

أركون: نعم، إلى حدٍّ ما. في السابق كانت توجد حواجز وجدران بين ما يليق بالمؤرخ أن يكتب عنه وما لا يليق. فأولاً، كان هناك التاريخ الوقائعي الذي يسرد سيرة الوقائع والأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن. وكان يهتم بالموضوعات «النبيلة» التي ذكرتها. ثم هوجم هذا الخط من قبل مدرسة الحوليات التي حاولت إدخال العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى ساحة التاريخ والمؤرّخين، ووسَّعت بذلك



كثيراً من «أرضية المؤرِّخ». ولكن كأي ردّ فعل عنيف فإن مدرسة الحوليات بالغت في هجومها على التاريخ الوقائعي الحدثي. وهو يعود الآن إلى الساحة من جديد لكي يتخذ مكانته التي يستحقها بعد أن غمط كلياً طوال الستينيات والسبعينيات. التاريخ الوقائعي ضروري وينبغي أن نبتدئ به، ولكن ينبغي أن نعرف كيف نخرج منه بعد أن ننجزه، تماماً كالمنهجية الفللوجية الذي هو مرتبط بها. ثم جاءت مدرسة الحوليات. إذن، لكي تركّز على أهمية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والمدة الطويلة لا القصير ولا الخاطفة كالتي تخصّ الحدث السريع. أصبحت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلدٍ ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب السلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسيّة. أصبحت الأحداث والوقائع التي طالما ملأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العميق. ولكن هنا، أيضاً، ينبغي أن نعرف كيف نخرج بعد أن ندخل، فقد وقعت مدرسة الحوليات، على الرغم من إنجازاتها الضخمة، في التطرف باتجاه معاكس لما سبق. وينبغي علينا الآن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى. والمنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي[7] (La psychologie historique). لهذا السبب أركّز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد والماديات.

ثم ينبغي ألّا تنسى أنّي بعد أن اتّبعت طويلاً منهجية الحوليات في علم التاريخ رحت أتبع منهجية الألسنيات التي كانت صاعدة بقوة في الستينيات مع أسماء سوسير، وجاكبسون، وبنفنست، إلخ... وكان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي، وذلك لسبب خاص. فبما أنّي مؤرّخ للفكر العربي الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة. إذن، فأول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصاً ما. وأنت تعرف أنّي قد بذلت جهوداً عديدة لقراءة الخطاب القرآني وبقية النصوص الإسلامية الكبرى (نص السيرة النبوية مثلاً، نصّ سيرة علي للشيخ المفيد، نهج البلاغة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون، إلخ...). وكلٍ هذا كان يتطلّب مني قبل أي شيء أن أفكك لغة النصّ ألسنياً لكي أعرف كيف تشكل، ولكي أسائله على صعيده الأوّل المباشر: صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية. ولهذا السبب



أقول، إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخصّ مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية. بالطبع، المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلّا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تليها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنتربولوجية، ثم أخيراً لحظة التقييم الفلسفي.

ولكن بعد كل هذا الاستطراد الطويل أعود إلى سؤالك السابق وأقول: إنه لم يؤثّر عليّ أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثّر على مساري الفكري أو يوجّهني ويسيطر عليّ. بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، والبعض الآخر فرويد،... والبعض الآخر هيجل أو كانط، إلخ... أمّا أنا فلم أتأثّر بالأشخاص بقدر ما تأثّرت بالعلوم والمنهجيات. وقد كنت باستمرار أذهب من هذا العلم إلى ذلك، ومن هذه المنهجية إلى تلك. لم أتأثّر بالأشخاص إذن، اللهم إلّا شخصاً واحداً أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم ينل منها مرُّ السنوات: أبو حيان التوحيدي.

II ـ أبو حيان التوحيدي: أخي وشبيهي

(هنا راح أركون يتحدّث عن علاقته بالتوحيدي بطريقة أدهشتني. فلأول مرة يكشف عن مكنون عواطفه بهذا الشكل، هو المشهور بتوازنه الشديد وعقلانيته الصارمة. وفي بعض اللحظات راحت نبرات صوته تتهدّج وهو يستعرض علاقته الفكرية الحميمة «بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء») قال:

«أشعر من الناحية النفسية، من الناحية العاطفية والشخصية بالكثير من أواصر المودّة والقربى مع أبي حيان التوحيدي. لقد تأثرت كثيراً به وشجّعني في عملي أيّام كنت أحضّر لشهادة الدكتوراة عن «الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري»، وفي السنوات التي تلتها. وكانت فترة صعبة من فترات حياتي.

صالح: وهذا ما يتراءى أحياناً من خلال دراساتك المنشورة في كتاب «مقالات في الفكر الإسلامي» حيث خصّصت صفحات ناصعة للتوحيدي...

أركون: بالضبط. أبو حيان التوحيدي هو أخي التوأم هو أخي الروحي، أخي في



الفكر. إنّي أحبه. أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص، لأني أجد فيه صفتين من صفاتي الشخصية:

1 ـ نزعة التمرّد الفكري: أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر.

2 ـ ثم رفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي. لقد عبَّر التوحيدي عن ذلك بطريقة رائعة، وبأسلوب فاتن جذاب.

صالح: ولكنه دفع غالياً ثمن تمرده هذا وثورته العقلية...

أركون: بالطبع، ثمن التمرد غالٍ. وينبغي أن يدفع من وقت إلى آخر وإلّا ماتت الحركة الثقافية ونامت الحضارات. هكذا ترى أني قد سمّيت لك في نهاية المطاف اسم شخص أثّر عليّ (ليس كعلم، كمعلومات) وإنما كنموذج وكقدوة. وشاءت الصدفة أن يكون عربياً مسلماً، بل ومسلماً كبيراً. وكل ذلك قوَّى من علاقتي به أكثر. يُضاف إلى ذلك (وهذه هي الصفة الثانية التي تجمعني به) أنّه اضطهد في حياته، وعانى مثلما عانيت أنا.

صالح: ماذا تعني بالضبط؟

أركون: أقصد أنه عانى من سوء فهم معاصريه له، أو من عدم فهمهم لفكره.

فقد هاجموه وطعنوا في شخصه واتّهموه في عقيدته. وأراهن على أنهم لم يفهموه. لم يفهموا أنه يمكن أن يوجد رجل واسع الذهن منفتح العقل يملأ الحلقات الفلسفية مثل هذا الرجل. كان مدهشاً ومتفوّقاً على عصره وسابقاً لزمانه. لم يفهموا كيف يمكن لرجل ما أن يكون فيلسوفاً بمثل هذا الحجم، ثم مسلماً حساساً جداً لقيمة الإسلام كمنهج روحاني (المسلمون في زمن التوحيدي كالمسلمين اليوم لا يرون من الإسلام إلّا القشور السطحية والشعائر والطقوس). وقد ألَّف كتاباً تعرّض بسببه للهجوم الشديد وهو: «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي». وقد ذكره ياقوت الحموي. ولكنه ضاع ولم يصل إلينا لأنّ الفقهاء والأرثوذكسية الإسلامية اعتبروا ذلك بمثابة الهرطقة المطلقة. أما أنا فأرى أنّ هذا الكتاب يعبِّر عن الغنى الفكري والروحي لرجل فهم باطن النصّ المقدّس (القرآن). ثم عرف كيف يعبّر في الوقت ذاته بلغة الظاهر: أقصد بلغة مناسبة ومطابقة تماماً للمعنى المقصود.



صالح: إذن التوحيدي يمثّل، في رأيك، إحدى اللحظات الأساسية في تاريخ الفكر الإسلامي والعربي؟...

أركون: بدون أدنى شك. وقد أدّى في حياتي الشخصية دوراً لم يؤدِه غيره. يمكنني أن أقول إنه أخي، إنه أبي، إنه شقيقي... باختصار لقد عاش تجربة فكرية وثقافية وأخلاقية هائلة ومريرة. وهذه التجربة معيشة اليوم من قبل بعض المثقفين العرب والمسلمين في طول العالم الإسلامي وعرضه. وكل ذلك نتيجة للظروف القاهرة التي تسود في كل مكان تقريباً، ويذهب ضحيتها الفكر والمفكرون...

صالح: ولكنك لم تقرأ المعرّي مثلما قرأت التوحيدي. هذا على الرغم من أن «شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء» لا يقل أهمية عن التوحيدي، إن لم يزد...

أركون: لا، لم أقرأ المعري مثلما قرأت التوحيدي. لا ريب في أنّ المعري يمثّل لحظة أخرى أساسية. ولكنه عبّر عن تجربته شعراً...

صالح: هناك رسالة الغفران، حيث ترعرع الخيال العربي وازدهر وغامر بعيداً مثلما لم يفعل من قبل.

أركون: نعم، لا شك. ولكنه أقل تنويعاً في إنتاجه من التوحيدي. التوحيدي كتب «الإمتاع والمؤانسة» و«البصائر والذخائر» في عدة أجزاء. هل تعلم: أن كل الثقافة العربية تمر من خلال هذا الكتاب!؟ لقد هضمها جيداً وهضم كل الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري. وهضم ثقافة الصوفية أيضاً. ثم قبل كل ذلك وبعده ينبغي ألّا تنسى أن التوحيدي كان فناناً حقيقياً. قلَّة من الكتّاب العرب يستطيعون أن يضاهوه أسلوباً وجاذبية في التعبير. إنه بلا ريب أحد كبار كتاب النثر العربي على مرّ العصور. هكذا تجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثَّر علي، أو بالأحرى عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فإني أقول لك: التوحيدي. يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض!...

لقد فضّلت التوحيدي على مسكويه على الرغم من أني خصّصت أطروحتي لمسكويه كما تعلم. فالعنوان الثانوي لها هو: مسكويه فيلسوفاً ومؤرّخاً. وقد عاشرت نصوص مسكويه مثل التوحيدي وأكثر. وعلى الرغم من ذلك فلا أحبّه كما أحب التوحيدي. مسكويه كان شخصاً آخر مختلفاً تماماً. إنه عقلاني منطقي أو عقلاني



مركزي بحسب التعبير الشائع اليوم (logocentrique). وليست له تعددية التوحيدي من حيث الموهبة ولا مرونته العقلية، ولا ذكاؤه المتحرك باستمرار من مكان إلى مكان، ومن علم إلى علم. هذا القلق الإبستمولوجي (المعرفي) الذي كان يتميّز به التوحيدي لا مثيل له. يُضاف إلى ذلك أنه لم يكن يمتلك الحساسية الجمالية والفنية التي يمتلكها التوحيدي. فهو كاتب جاف الأسلوب، وربما لم يكن يعنيه الأسلوب الفني في قليل أو كثير. وكل هذه الأشياء تهمني وأتحسّس لها وأوليها الأهمية، على الرغم من أني عندما أكتب أعبّر بأسلوب جاف أحياناً وشديد الصرامة. وهكذا لا أعبّر في كتاباتي بشكل كافٍ عن البُعد الروحي والبُعد الجمالي الفني الذي أوليه الكثير من الأهمية على عكس ما يظن الناس. وهذا عائد في نظري إلى النزعة الأكاديمية التي سيطرت عليّ كأستاذ جامعة.

صالح: وربما لهذا السبب يُقال عنك إنك عقلاني جداً أو كانطي... كانط أيضاً كان ذا أسلوب وعر ومعقّد على عكس نيتشه، ويُقال إنه لم يكن يتوخّى جمال الأسلوب بقدر ما كانت تهمه دقة العبارة والفكرة...

أركون: بالطبع. في الواقع، إني لا أعبّر عن ذاتي العميقة من خلال أسلوبي. فطبيعتي الشخصية متحفّظة عموماً وهذا ينعكس على علاقاتي مع الناس، كما أنّي لا أدعها ترشح بما أقولها وإنما ألجمها... ولا ريب في أن النزعة الأكاديمية قد أساءت إليّ كثيراً من هذه الناحية. فالمهام الرسمية والجامعية والتقاليد الموروثة في هذا المجال تضطر المرء لضبط لغته أو لجمها وعدم تركها على سجيتها.

صالح: كان نيتشه قد أدان هذه الظاهرة واستهزأ بأساتذة الجامعة أو من يسميهم «بالعلماء» الذين يقضون كل حياتهم في جمع المعلومات وتراكمها دون أن يستغلّوها أو يستخلصوا منها روحها. وإذا ما كتبوا كتبوا بشكل جافٍ لا علاقة له بالفن أو بالحياة...

أركون: بالطبع. سوف أضرب مثلاً آخر لتوضيح علاقتي بالشخصيات الفكرية الماضية هو: ابن رشد. فنحن لا نستطيع أن ننكر أنه قد ناضل وجاهد من أجل القضية التي كان يؤمن بها. وأنا حساس لهذه الناحية وأقدّرها لدى المفكرين الحقيقيين. ولكني لا أتبع ابن رشد في عقلانيته المركزية المغلقة، ولا أتبعه في ممارسته لوظيفة الفقه



لأنه كان فقيهاً دوغمائياً يطبق قواعد الاجتهاد كأي فقيه آخر. بالطبع أتبعه في شيء واحد هو فضوله المعرفي والفلسفي، هذا على الرغم من أنّ الأرسطوطاليسية في عصره لم تكن خالية من النواقص والعيوب. ولكن على الرغم من كل هذه الانتقادات فإني أحترم معركته وأفهم نضاله. أمّا التوحيدي فهو خالٍ من هذه العيوب. كان يفهم أعمق الأفكار التي تنضح بها العقول، مثلما كان يهتز لخفقات القلوب ومشاعر الوجدان وجموح الخيال. لم يكن التوحيدي عقلانياً مركزياً صرفاً على طريقة ابن رشد أو مسكويه. وللتوحيدي بُعد آخر أحترمه فيه هو شجاعته من الناحية العقلية والفكرية: أي شجاعته وجرأته كمثقف بلغتنا اليوم. لقد تجرّأ على أن يكتب كتاباً بعنوان: «مثالب الوزيرين»، ضد الصاحب بن عباد وابن العميد، الوزيرين المشهورين صاحبي السلطة والسطوة في ذلك الزمان. هل تعرف ماذا يعني ذلك؟ هل تعي حجم المخاطرة؟ لنفترض أني تجرّأت اليوم وكتبت كتاباً بعنوان «مثالب الرئيسين» فلان وفلان، ما الذي كان سيحصل؟ ومن يجرؤ على ذلك؟...

صالح: كان ذا طبيعة انتحارية تشبه طبيعة نيتشه...

أركون: نعم، نيتشه كان من هذا النوع. كان ينتمي إلى فئة المثقفين المتمرّدين، فئة المثقفين الرافضين لواقع ظالم قاهر.

III ـ أركون ومفكرو أوروبا: فوكو، دريدا، هابرماز ثم بول ريكور (مشكلة البُعد الديني/ والبُعد العلماني)

صالح: ما رأيك بالحملة التي شُنَّت على ميشيل فوكو في السنوات الخمس الماضية التي تلت موته واتهمته بأنه نيتشوي، لا عقلاني، مضاد للإنسية الأوروبية؟ إذا كان عندك شيء تقوله في هذا الصدد فإنّ ذلك يسعدني نظراً لاهتمامي بالموضوع. ثم إنك قد خصّصت كتابك الكبير الأول لدراسة «الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري»، فربما استطعنا أن ننتقل بعدئذ لإقامة المقارنة بينهما.

أركون: نعم، عندي شيء أقوله. وسوف أبتدئ باللّوم والعتب. عندما أنظر إلى المسرح الفلسفي في فرنسا المعاصرة انطلاقاً من زاوية اختصاصي (تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي) فإني أشعر دائماً بخيبة الأمل. وذلك لأن الفلاسفة الأكثر جرأة وتقدّماً



في نقدهم للعقلانية المركزية الأوربية كفوكو ودريدا وغيرهما يقون منغلقين داخل جدران التراث الفكري الأوروبي. وإنهم لا يخرجون أبداً من سياج هذا التراث.

صالح: هذا، على الرغم من ثورتهم وتمرّدهم على أسلوب الهيمنة والتبعية التي اتّبعها الغرب في الماضي تجاه الثقافات الأخرى...

أركون: نعم. وعلى الرغم من أنهم يعيشون في زمن يتكلّم فيه الناس عن كل الثقافات بسبب التواصل الحديث والسريع بين زوايا العالم الأربع. وعلى الرغم من أنّ للإسلام حضوراً قوياً في فرنسا وأوروبا بسبب وجود الملايين من أبنائه فيها، فإنه لا يلفت انتباه أي واحد من هؤلاء المثقفين. ولا واحد على الإطلاق. وعندما اهتمّ ميشيل فوكو بالثورة الإيرانية فإنه لم يقل إلا الحماقات، و لم يفهم شيئاً مما حصل، وليته سكت فلم يفعل شيئاً... وعندما ألّف مارسيل غوشيه (Gauchet) الباحث المعروف في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية ورئيس تحرير مجلة «نقاش» (Debat) كتاباً فكرياً هاماً عن «خيبة العالم» (Le désenchantement du monde)، فإنه بقي أوروبياً وغربياً تماماً. هذا، مع العلم أنه يناقش فيه عمق وظيفة الدين وطبيعة الدين وكيف انفصلت أوروبا عنه وكل المسائل العالقة، إلخ... كل الكتاب مكرس لهذه المسائل ولكن من خلال التجربة المسيحية أو اليهودية الأوروبية فقط. وعندما يذكر الإسلام مروراً بجملة أو جملتين فإنه لا يقول إلّا الحماقات أيضاً ويعبر عن جهله المطبق بالأمر. هذا، في حين أنّ موقفي أنا ناقض تماماً لمواقفهم. فأنا أولي أهمية عالية للفكر الأوروبي إلى درجة أنّ الإسلاميين يتهمونني بالتبعية للغرب! أنا أهتمّ بكل ما يجري في الغرب، وكذلك يفعل الكثير من المثقفين العرب والمسلمين، هذا على الرغم من أنّ كل بحوثي متركّزة على قضايا الفكر العربي ـ الإسلامي وليس الغربي الأوروبي. ولنضرب على ذلك مثلاً آخر: هابرماز الألماني، إنه يفعل الشيء نفسه. فقد أصدر مؤخَراً كتاباً ضخماً وهاماً كما تعلم هو: «الخطاب الفلسفي للحداثة»، ولكنه لا يتعرّض فيه للدين إطلاقاً، وليس فيه أي ذكر لمساهمة العرب ـ المسلمين في التراث العالمي والفكر البشري. وعبثاً تبحث عن وجود كلمة إسلام (مجرد ذكر) في كل المجلدات الضخمة التي ألّفها فلا تجد. هذا، دون أن نذكر إهماله للديانات الآسيوية والثقافات الآسيوية. ولكن تلك الثقافات بعيدة وتنتمي إلى دائرة أخرى مختلفة، ويمكن أن يعذر لهذا الإهمال. أمّا



الإسلام (أقصد الإسلام كحضارة وثقافة) فهو جزء من العالم المتوسطي والعالم الغربي تاريخياً. ولا يمكن للغربيين أن يهملوه أو يتجاوزوه كلياً. وإذن، فإني أستغرب فعلاً غياب هذا البعد من اهتمامات فلاسفة فرنسا الأكثر تقدّمية وطليعية. هذا يعني أنّ هؤلاء المفكرين يظلّون على الرغم من انتقاداتهم للعرقية المركزية الأوروبية سجيني إطار ما ينتقدونه. الفيلسوف الفرنسي الوحيد الذي يلمس المشكلة، ولكن دون أن يذكر الإسلام مباشرة أو يخاطر بذلك هو: بول ريكور. والسبب عائد إلى أنه مؤمن بروتستانتي، وبالتالي فهو حسّاس للبعد الديني على الرغم من أنه يتناوله كفيلسوف لا كمؤمن عقائدي. وتتركّز اهتماماته ودراساته على العهدين القديم والجديد. وعندما يدرسهما كفيلسوف ذكي جداً ومنفتح جداً فإنه يقول أشياء في غاية الأهمية، لدرجة أنّ ما يقوله عنهما ينطبق على الإسلام أيضاً. ولكنه لا يقول شيئاً عن الإسلام بحدّ ذاته. هذا الكلام ينبغي أن يصل إلى القراء بشكل صريح وواضح.

صالح: هذا ما يقوله المثقّفون عندنا من كل الاتجاهات عندما يتذمّرون ويشتكون من احتقار الغرب للثقافة العربية بشكل عام...

أركون: أنا لم أقل «احتقاره»، أنا قلت: تجاهل وإهمال. ما أدينه، إذن، هو النقص الثقافي والعقلي للنظريات الفلسفية الكبرى المبنية، دون أن تأخذ في الاعتبار تجربة الإسلام التاريخية بصفتها إحدى التجارب العالمية الكبرى.

الملاحظة النقدية الثانية في ما يخصّ فوكو، هابرماز، دريدا، إلخ... هي التالية: أنا لا ألحظ لديهم أي اهتمام بتاريخ الأديان بشكل عام وليس فقط بالإسلام. وهذا رادع، دون شك، إلى ما يدعى في أوروبا بعلمنة الفكر (La Sécularisation de la pensée).

فهم يفكرون ويعملون داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبُعد الديني. قلت البُعد الديني، و لم أقل الاعتقاد أو الإيمان الديني. هذان شيئان مختلفان. نحن نريد إدخال البُعد الديني في التحليل وأخذه في الاعتبار. نحن نريد دراسة كل الأنظمة التيولوجية واللاهوتية التي عاشت عليها البشرية أزماناً طوالاً في الماضي. نريد دراستها كجزء من تراث فكري شامل، ونريد المقارنة بينها/ وبين العقل المُعلمَن. وعملية المقارنة هذه تبدو لي إحدى أهم المهام المطروحة علينا اليوم. إنها مهمة جادّة ذات خطورة وتستحقّ المناقشة والدرس من قِبَل كبار المفكرين والفلاسفة. بمعنى آخر، فإن مفكري



أوروبا إذ يستمرون بالعمل والتفكير داخل إطار الفكر المُعَلمَن كلياً، ويستبعدون، بشكل قطعي، كل ما يخصّ البُعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترحون عملاً تعسفياً، لا منطقياً ولا عقلانياً.

أنا لا أعرف ما الذي سينتج عن مثل هذه المقارعة والمقارنة المذكورة. ربما نتج شيء مهم وربما لم ينتج شيء يذكر. وعلى أي حال فأنا لا أدعو إلى إعادة الاعتبار للتراث الديني بطريقة اصطناعية أو حنينية ماضوية. أنا لست أصولياً ماضوياً، ولا أعتقد بإمكانية إعادة الماضي والعصور الخالية. الشيء الذي أريده هو إقامة مقارنة جادّة وصارمة إلى أبعد حدّ ممكن بين البُعد الديني ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. أقصد المقارنة بين البُعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحرية التي حقّقها العقل العلماني في أوروبا، والتي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأي حالٍ من الأحوال. هذه المقارعة والمقارنة الجادة لم تحصل حتى اليوم في أي بيئة علمية جادة من بيئات الغرب على حدّ علمي. الشيء الذي حصل حتى الآن هو الخصام والجدال العنيف بين كلا الطرفين: الديني والعلماني. وكلّ منهما يفتخر بتفوّقه على الآخر. فخلال قرون عديدة كان العقل الديني يحكم البشرية الأوروبية ويؤكّد أسبقيته وأولويته ورغبته في السيطرة على كل نشاطات الإنسان والمجتمع من العمادة إلى القبر. ولكن بدءاً من لحظة ماركس راحت الآية تنعكس، وراحت موازين القوى تنعكس بين كلا العقلين الديني والعلمي. وراح العقل الوضعي والعلماني الحديث يحاول أن يسيطر كلياً على العقل الديني، بل أن يسحقه ويمحوه. هذا ما حصل في التاريخ الأوروبي طوال القرنين الماضيين. ولا توجد أي جامعة أو معهد علمي تتمّ فيه مناظرة حرة وجادة بين كلا الفكرين: الديني والعلماني.

فتاريخ الأديان وتدريسه رُمي خارج الجامعة الرسمية (السوربون)، وأصبح محشوراً ببعض المعاهد المتخصصة من أمثال القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا (كلية العلوم الدينية). ولكن حتى في هذا القسم لا نجد إلّا نوعاً من التجميع، من تراكم المعارف والمعلومات عن مختلف الأديان دون أي حسّ تحليلي نقدي ينوي مقارنتها بما يفعله العقل العلمي والفلسفي في الأقسام الأخرى من الجامعة الفرنسية. هناك انفصال كامل بين الكلّيتين أو المعهدين. فالعقل الفلسفي أو العلمي السائد في كل جامعات



فرنسا يجهل أو يتجاهل ما تنتجه هذه المعاهد والكليات المتخصصة بتاريخ الأديان (أنا لم أقل المعاهد الدينية التي تلقّن الناس مبادئ الإيمان وطقوس الدين وشعائره، وإنما قلت المعاهد التي تدرس تاريخ الأديان من وجهة نظر العقل الحديث وأساليبه في التحري والبحث). ولكن يبدو لي أنّ الدين يمثِّل اليوم بُعداً مهماً لا يمكن تجاهله حتى ولو لم يكن ذلك إلّا نظراً للعدد الكبير من الناس المؤمنين به.

صالح: ولكن عدد المؤمنين بالمعنى التقليدي المعهود للكلمة لم يعد كبيراً في أوروبا... لقد أصبحوا أقلية في طريق الانقراض والزوال.

أركون: ومن قال لك ذلك؟ المسيحيون لا يزالون موجودين في أوروبا حتى الآن، ولم ينقرضوا كما تحاول أن توهمنا به تلك الصورة الشائعة في بلداننا الإسلامية عن الغرب «الملحد» أو «الكافر»! المؤمنون بالدين المسيحي لا يزالون موجودين في المجتمعات الأوروبية وإن بنسب متفاوتة. ولكن صحيح أنّ القطاعات والشرائح الواسعة من المجتمع قد تعلمنت. بالطبع، ينبغي أن نتفحص نمط الإيمان لدى هؤلاء المسيحيين الأوروبيين، وما الذي يعنيه الإيمان بالنسبة لهم. فهو ربما كان مختلفاً عن الإيمان التقليدي الذي ساد في العصور السابقة. وممّا لا شك فيه أنّ الحساسية الدينية في مجتمع صناعي متقدمّ كفرنسا مثلاً، ليست هي الحساسية الدينية التي سادت في القرون الوسطى مثلاً! اللهم إلّا لدى قلة قليلة من المترمّتين الأشداء الذين يحنّون إلى الماضي ويحلمون بإعادته كما هو. (جماعة الأسقف لوفيفر مثلاً الذي فصلته روما من الكنيسة مؤخراً).

إن تساؤلك السابق قد يوقعك في الخطأ نفسه الذي يقع فيه كل العرب والمسلمين عندما يتحدّثون عن الغرب ويظنّون أنه لا دين له. هذه نظرة غير صحيحة عن الغرب وغير عليمة بعمقه التاريخي. وهذا الخطأ عائد إلى أنّ الغرب نفسه لا يدرس هذه المسألة كما ذكرت آنفاً: أي مسألة المقابلة والمواجهة بين هويته القديمة (المسيحية)/ وهويته الجديدة (أي العلمانية الروحية). لهذا السبب أقول عندما يعلن فوكو في آخر «الكلمات والأشياء» موت الإنسان فإنه يذهب بعيداً، وبعيداً جداً: أي أكثر مما يجب. وفي رأيي أنّ هذا الشعار يمثِّل شعاراً إيديولوجياً وخطاباً سلطوياً، لا خطاباً معرفياً. وعلى الرغم من أنّ فوكو قد ناضل كثيراً من أجل نقد الخطاب السلطوي، إلّا أنه قد



أنتج خطاباً سلطوياً بدوره. وهنا أيضاً أنتقده، ولست راضياً عن هذا الجانب من عمله. وعندما رحت أقرأ كتاب هابرماز الأخير «الخطاب الفلسفي للحداثة» وتعمّقت في قراءته لم أملك إلّا أن أشعر بشيء من الخيبة والأسى. فهذا الرجل ذو الفكر القوي والعقل الراجح لا يتعرّض إطلاقاً في أي مكان من كتابه لهذه المسألة الجادّة المطروحة على زماننا وعصرنا[8].

صالح: هو لا يتعرّض لمسألة الدين في كتابه...

أركون: إطلاقاً! ولا يذكر الفكر الديني بأي شكل من الأشكال. هابرماز يؤلِّف كتاباً فكرياً عالي المستوى عن أربعة قرون من الحداثة الفكرية والفلسفية دون أن يتعرّض ولو بإشارة واحدة إلى الفكر الديني المسيحي أو غيره. وفوكو يفعل الشيء نفسه.

صالح: ربما كانا يعتبران أنّ مسألة الفكر الديني أو البُعد الديني قد أصبحت محسومة وتمّ تجاوزها نهائياً؟

أركون: بالطبع، يعتبران المسألة محسومة.

IV ـ بين الإنسيّة العربية والإنسيّة الأوروبية (الهيومانيزم Humanisme)

صالح: لي سؤال عن النزعة الإنسية التي رافقت عصر النهضة في أوروبا وترسّخت في عصر التنوير وما بعده: أي حتى إعلان حقوق الإنسان والمواطن على يد الثورة الفرنسية الكبرى عام 1989. كُنتَ قد كرّستَ كتابك الكبير الأوّل لدراسة «الإنسيّة العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي». وأخذت على ذلك مثالاً تطبيقياً المؤرخ والفيلسوف مسكويه. ثم وسّعت من دراسة الموضوع في كتابك التالي «مقالات في الفكر الإسلامي»[9] حيث ركّزت التحليل على التوحيدي بشكل خاص. ولكننا نعلم أنّ الفلسفة الإنسية قد تعرّضت لنقد شديد من قِبَل الفكر الطليعي الفرنسي: من قبل فوكو، ودريدا، وليوتار، وديلوز، وغيرهم... ما رأيك بهذه المناقشة التي سيطرت على الفكر الفرنسي طوال ربع القرن الماضي؟ وهل تدعو أنت شخصياً إلى إنسية جديدة؟ وما هو لونها؟

أركون: بالطبع، أنا أشاطر المفكرين المذكورين (فوكو وغيره) انتقاداتهم التي



وجهوها للإنسية الشكلانية السطحية: أي إنسية الإنشاء والكلام الذي يُعلَّم للطلاب في المدارس الفرنسية. وهذا يمثِّل كلاماً معسولاً وإنسية تجريدية نظرية لا علاقة لها بالواقع. فهذه الإنسية لا تقيم أي مقارنة بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة والسامية، وبين الممارسات السياسية التي تجري على أرض الواقع. إنها في وادٍ والواقع في وادٍ آخر. لا يكفي أن نقول: نحن إنسيون، نحن مع النزعة الإنسانية والإنسية، نحن نعتبر الإنسان أكبر قيمة في الوجود، ثم نمارس شيئاً مختلفاً على أرض الواقع، نمارس التمييز والاستبعاد ضد الأجنبي أو المختلف وضعاً أو لغةً أو وجهاً أو ديناً!... هذه إنسية شكلانية، ويحقّ لفوكو ولغيره أن يدينوها، خصوصاً بعد كل ما حصل أثناء المرحلة الاستعمارية وأثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية من مجازر للإنسان يشيب لها الولدان. أين كانت هذه الإنسية الشكلانية المتبرجزة، وماذا فعلت؟ يُضاف إلى ذلك أنّ هذا النوع من الفلسفات الإنسية لا تحاول دراسة شروط التواصل والحوار بين الإنسية الفلسفية النظرية من جهة، وبين الممارسة السياسية والأخلاقية العملية من جهة أخرى. وما دامت لا تفعل ذلك فإنها إنسية ناقصة أو غير حقيقية. هنا أعود مرّة أخرى إلى التوحيدي. التوحيدي قام بذلك. التوحيدي لم يكن يقتنع بالكلام المعسول الذي يتبجّح به الأمراء والوزراء والفقهاء عن الأخلاق ومكارمها... ثم يفعلون العكس تماماً في ممارساتهم الواقعية. التوحيدي تمرّد على الوضع السائد في عصره. وقد عانى من هذا الوضع في شخصه. فالتوحيدي رأى بأمّ عينيه كيف أنّ الوزيرين الشهيرين، أبا الفضل بن العميد والصاحب بن عباد، يجمعان كل فلاسفة ذلك الزمن من أجل الإمتاع والمؤانسة وقضاء السهرات الجميلة والمناقشات الحلوة في قصور بغداد وشيراز والريّ. ورأى كيف كان يغوص شعب بغداد وشيراز والري وغيرها في الفاقة والبؤس. وعندما رأى هذا التناقض الفاحش شعر بأزمة وقال: لا. هذا غير صحيح. ولم يقنعه كلام الفلاسفة وطبقة النخبة العالية عن مزايا الإنسان وقيمة الإنسان وعظمة الإنسان... عندئذ راح يدين النزعة الإنسية التجريدية التي تتناقض مع الواقع المعيش. حصل ذلك في زمن التوحيدي، ومنذ زمن التوحيدي. وحصل ذلك في زمننا الراهن وأدانه فلاسفة فرنسا الحقيقيون من أمثال فوكو وديلوز ودريدا وغيرهم...

التوحيدي قال: النزعة الإنسية شيء رائع جداً، كل ما تقولونه أيها الفلاسفة



والمفكّرون العظام ممتاز وإني أعتقد به. ولكن أين هو التطبيق العملي؟ التوحيدي كان يريد أن يطبّق شعار: العلم بالعمل، والعمل بالعلم. ولا تزال المسألة هي نفسها في زمننا كما كانت في زمن التوحيدي. بمعنى آخر، فإن مسألة الإنسية لم يتجاوزها الزمن. ولا تزال مطروحة الآن وغداً. هناك جملة رائعة للتوحيدي تقول: «الإنسان أشكل عليه الإنسان». وهذه العبارة الحديثة، شكلاً ومضموناً، لم يقلها محمد أركون في النصف الثاني من القرن العشرين، بل قالها التوحيدي في القرن الرابع الهجري/ أو العاشر الميلادي، أي قبل عشرة قرون. أنا أعتقد بقوة هذه العبارة، بقوة هذا التساؤل الذي تنطوي عليه. التساؤل المطروح هو التالي: كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة عملية، ملموسة. أقصد بطريقة تتجسّد سياسياً، وتتجسَّد في نظام أخلاقي معيش على أرض الواقع. كما تتجسَّد في نظام اقتصادي أيضاً فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعزّ شيء في الوجود. أمّا الكلام المعسول...

صالح: وإذن لو عاش التوحيدي في عصرنا لثار كما ثار في عصره، ولربما أحرق كتبه كما فعل في القرن الرابع الهجري في لحظة يأس وعدمية مطبقة؟

أركون: بالطبع. وليس عندي أي شيء أضيفه إلى ما قاله التوحيدي في هذا المجال بالذات. ومؤلّفات التوحيدي في ما يخصّ هذه النقطة تُعدّ حداثة. إنها حداثة في عصرها وفي عصرنا. فالحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي موقف فعلي وتوتّر روحي معيّن قد يوجد في أقدم العصور وقد لا يوجد بين معاصريك الذين تأكل معهم وتشرب يومياً. والحداثة التي أتحدَّث عنها الآن عربية ـ إسلامية وليست أوروبية غربية. بالطبع، هناك مفكرون أوروبيون وقفوا موقف التوحيدي نفسه. فالحداثة ليست حكراً على الغرب أو على الشرق. موقف الحداثة قد يوجد في أي عصر ولدى كل الشعوب. والنزعة الإنسية (هيومانيزم) ليست حكراً على أوروبا والغرب كما حاول أن يوهمنا بعض الاستشراق. أبو حيان التوحيدي عندما عبَّر عن هذه المشاكل لم يلفظ عبارة «موت الإنسان» كما فعل فوكو وإنما كتب كتاباً بعنوان: «الإشارات الإلهية»، وكتاباً آخر بعنوان: «المقابسات».



صالح: ولكنه اتُّهم في دينه ومعتقده من قِبَل الفقهاء المتشدّدين. وهناك عبارة مشهورة تقول: «زنادقة الإسلام ثلاثة: المعري وأبو حيان التوحيدي وابن الراوندي. وشرّهم على الإسلام التوحيدي لأنهما صرحا وهو مجمجمٌ لم يصرّح»...

ما رأيك بمثل هذا الكلام الجارح؟

أركون: نعم، اتُّهم في معتقده. ولكن ماذا يعني ذلك؟ ومن هو الذي يتّهمه؛ وبأي حق؟ الفقهاء بشر مثلي ومثلك وليسوا معصومين. وعلى أي حال فهذه سمفونية معروفة لكل المتشدّدين والمتطرفين. وكل مفكر حرّ يريد أن يضيف شيئاً في تاريخ الإسلام ويزيد من عظمة الفكر الإسلامي يتّهمونه. هذا ما حصل في الماضي، وهذا ما لا يزال يحصل في الحاضر. والواقع أن المفكرين الذين يأخذون الإنسان على محمل الجدّ في كل أبعاده، ويحترمونه بكل أبعاده، ويدرسونه بكل أبعاده فإنهم يصبحون هدفاً لمعاصريهم. والسبب عائد إلى أنّ معاصريهم لا يفهمونهم، إمّا لأنهم لا يمتلكون الوسائل نفسها التي يمتلكونها، وإمّا لأنهم ليس لهم الحظ الوجودي في عبور حياة كثيفة غنية تكشف لهم حقيقة الإنسان في كل أبعاده. التوحيدي كان له هذا الحظ لسوء حظه! وكان لي معه لسوء حظي أيضاً، فقد عانيت مثلما عانى، وتعرّض كلانا لفنون من الذمّ والسّباب والهجوم الشديد.

هذه هي النزعة الإنسية، وقد اكتشفتها مع التوحيدي. وهذا المفهوم لم أخترعه ولم أستعره من أوروبا أو من الغرب كما قد يتوهّم بعضهم. وإنما هي حركة ولدت في منطقة إيران ـ العراق في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد).

الجاحظ مثلاً كان إنسياً كبيراً، وزعيماً من زعماء الحركة الإنسية.

صالح: وكان التوحيدي يعتبره أستاذاً له في البيان والأسلوب...

أركون: بالطبع. كلاهما كان من أتباع هذا المذهب، وكلاهما كان ناثراً من الطراز الأوّل وعالماً بكل فنون وعلوم عصره. وهذا هو تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما. الجاحظ كان عربياً، مسلماً، منفتحاً على رياح الثقافات والأفكار الآتية من بعيد. والتوحيدي أيضاً كان عربياً، إسلامياً، يونانياً، إيرانياً، إلخ... كان كل شيء. كل عصره اجتمع فيه. ومن السّخف أن يتنافس عليه الإيديولوجيون والقوميون المتشدّدون فيقولون إنه فارسي



فقط، أو عربي فقط... كان كلا النوعين وأكثر، كان ذا نزعة إنسانية واسعة لا تتقيّد بالحدود العرقية أو الدينية المذهبية.

صالح: عبارة فوكو عن «موت الإنسان» جاءت بعد مئة عام تقريباً على إعلان نيتشه الشهير «لموت الله» (بالمعنى المجازي للكلمة بالطبع). ما رأيك بعبارات فلسفية راديكالية كهذه، وكيف تفهمها؟

أركون: هذا يدفعني لأن أضيف إلى ما قلته سابقاً عن الإنسية الكلام التالي: هناك دائماً أنماط معيّنة من الإنسان تموت. فإنسان القرون الوسطى مات. لقد انتهى، هذه بديهة...

صالح: تقصد في أوروبا والغرب؟

أركون: نعم. في الغرب بشكل خاص حيث يمكن القول إنّ العصور الوسطى قد انتهت بالفعل، وإن الحداثة قد استقرت وأرست مشروعيتها. سوف أضرب مثلاً آخر: المسلم الجزائري الذي عاش في بداية هذا القرن وحتى عام (1930 - 1940) مات. الجزائري الذي عرفته أنا، أقصد أبي وعمّي اللذين أثّرا عليَّ ماتا. ربما استطعت أن تجد بعض هذه النماذج النادرة في أعماق الجزائر أو في رؤوس الجبال. ولكنهم انتهوا عملياً كجيل وكحساسية وكرؤيا للعالم والوجود. لماذا؟ لأنه طرأت متغيّرات ديمغرافية عميقة على المجتمع الجزائري، كما حصل في كل المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى. سوف أضرب مثلاً يخصّ فرنسا. فقد ظهر مؤخّراً كتاب جديد عن التاريخ الديني لهذا البلد، وفيه نكتشف أنّ فرنسا قد دخلت في المسيحية عدة مرات لا مرة واحدة. لماذا؟ لأنه لزم في كل مرة ملاحقة التطورات الثقافية والاجتماعية الطارئة على المجتمع الفرنسي، وبالتالي إدخاله في المسيحية من جديد وصهر هذه العوامل الطارئة والمستجدة. وإذن، فهناك دائماً أنماط معينة من الإنسان تموت، أنماط مرتبطة بأنماط معينة من الثقافات والمرجعيات الثقافية، ثم تحل محلّها أنماط أخرى من الثقافات، أنماط أخرى من الإنسية والإنسان. فمثلاً الإنسان الذي خرج من رحم الثورة الفرنسية، ليس هو الفرنسي الخاص بالعهد القديم، وإنّما هو إنسان آخر. وإذن، فيمكن أن نقول بهذا المعنى إن هناك أناساً يموتون، نمط معين من الإنسان يموت، ولكن لا يمكن أن نقول إنّ الإنسان يموت في المطلق، أو «موت الله» في المطلق. هذا كلام لا معنى له. إنه عبث



وعدمية جوفاء. وليس المسلمون ولا العرب بحاجة إليها. هناك أنماط من التقديس تختفي وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيمن وتعيش. أمّا الله، كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق، فهو حي لا يموت.

صالح: ومعانقة المطلق في الوجود حاجة ضرورية ومستمرة للإنسان؟

أركون: بالطبع. التوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكّلان بعداً أساسياً من أبعاد الإنسان. الإنسان لا يعيش فقط بالماديات والاستهلاك المادي فقط، وإلّا لكان كالحيوان. الإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر، لكي يعانق شيئاً آخر أكثر دواماً واتّساعاً، أي أقل عبوراً وآنيّة. ولا يمكن أن نبتر الإنسان عن هذا البُعد الأساسي من أبعاده، ولا يحقّ لنا ذلك. بالطبع، نحن لا نسقط هنا في ما يدعونه «بالروحانية الشرقية» أو الصوفية ضد «المادية الغربية» التي لا تشبع. هذه كليشيهات وتقسيمات عقيمة لم تعد تنفع في الفكر. المادية موجودة في كل مكان، والنزعة الروحية أيضاً، والإشباع الروحي من دون أشباع مادي لا معنى له أيضاً. أعود إلى سؤالك عن نيتشه وعبارته الشهيرة عن «موت الله» (أرجو أن تضع هذه العبارة بين عدة أقواس لا قوسين فقط لكيلا يُساء فهمها). فهذه العبارة الشهيرة التي أقامت الدنيا وأقعدتها مثلما أقامتها عبارة فوكو عام 1966 وربما أكثر (لأن عبارة فوكو ليست إلّا تفرعاً عن عبارة نيتشه)، أقول إن هذه العبارة واردة في نص شهير بعنوان «المجنون» (كتاب العلم الفرح لنيتشه الفقرة 125).

عبارة نيتشه لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة أو أنه يموت في المطلق وإنما تعني أنّ هناك نمطاً محدداً من التقديس (هو نمط القرون الوسطى) قد مات وانهار. لقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتقدّم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجه في عصر نيتشه (أواخر القرن التاسع عشر) واكتسح وجه أوروبا كلها. إذن، فنيتشه لم يخترع شيئاً من عنده إذ قال ما قاله. فقط اكتفى بملاحظة ما يحدث حوله كما يلاحظ العالم بكل برود وموضوعية ظاهرة كبيرة ما. مشكلة نيتشه أنه استيقظ قبل أن يستيقظ الآخرون فرأى ما لم يروه فخاف وأطلق صرخته الشهيرة. سؤال نيتشه كان هو التالي: كيف يمكن لهذا التقديس القديم الذي يسيطر على البشرية المسيحية الأوروبية طوال قرون وقرون أن يتفسَّخ وينهار لكي يحلّ محله تقديس آخر جديد: تقديس العلم وآلهة



العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء. إذن فنيتشه أعلن موت نمط معين من أنماط الإنسية المسيحية التقليدية الذي «أكل وقته» كما يقول المثل الفرنسي، و لم يعلن موت التّقديس في المطلق. وبالتالي فينبغي ألّا نخطئ في فهم هذا النوع من العبارات الصادمة والقوية لكبار المفكرين، فربما كانت تعني أشياء أخرى غير التي يعتقدها عامة الناس. هناك دائماً أنماط معينة من الإنسان والتقديس تموت، ولكن تحلّ محلها أنماط جديدة باستمرار. الإنسان لا يموت إلّا لكي ينبعث من جديد. وهذا ما تدعوه الباحثة الفرنسية جوليا كريستفا في عبارة موفقة وناجحة جداً: بالتوليد الهدَّام للمعنى (La genèse destructrice du sens).

المعنى لا ينبني ويتشكّل إلّا لكي ينهدم وينهار. فالمعنى يتشكّل عن طريق تدمير المعنى، أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحلّ محلّه معنى جديد أكثر رحابة واتساعاً، وهكذا دواليك... ويمكننا أن نقلّد جوليا كريستفا هنا ونقول: التوليد الهدَّام للإنسان: أي الذي يلغي إنساناً قديماً وتقديساً قديماً لكي يُحلّ محلّه إنسان جديد. هناك دائماً إنسان جديد ينهض على أنقاض الإنسان القديم. عبارة كهذه أقبلها، أمّا غيرها فلا.

IV ـ محمد أركون بين: الإسلاميات الكلاسيكية/ والإسلاميات التطبيقية (نحو طفرة معرفية جديدة في ساحة الدراسات العربية والإسلامية)

صالح: لا يمكننا إثارة هذه المسائلِ الكبرى المتعلّقة بالإنسية الأوروبية الكلاسيكية ونمط المعرفة الكلاسيكية وثورة المفكّرين الفرنسيين عليها طوال المرحلة الماضية، دون أن تخطر على البال ثورتك أنت بالذات على الاستشراق أو ما تدعوه بالإسلاميات الكلاسيكية، والذي هو جزء لا يتجزّأ من الإنسية الأوروبية القديمة. بالطبع، فإن معركتك مع الاستشراق ليست شكلية أيديولوجية على طريقة العرب ـ المسلمين وصراعهم الحامي ضده منذ أمد طويل، هذا الصراع الذي أصبح الآن مملاً ومكروراً. بل هي أخطر من ذلك وأشدّ عمقاً: إنها تخصّ نظام المعرفة في العمق والطفرة الإبستمولوجية التي يرفض الاستشراق أن يأخذ مناهجها ونتائجها في الاعتبار حتى الآن. هل لك أن تفصِّل الأمر قليلاً في هذه الناحية؟



أركون: مشكلتي مع الاستشراق ومنهجياته أقدم مما تظن. الأمور ابتدأت منذ أن كنت طالباً بجامعة الجزائر في كلية الآداب عام (1950). فالأساتذة (وكلهم فرنسيون) لم يكونوا يأخذون على عاتقهم أبداً مشاكل المجتمع الجزائري أو مشاكل المجتمعات العربية أو الإسلام. أقصد لم يكونوا يطرحونها معرفياً وإبستمولوجياً، ويحاولون تشخيصها إن لم يكن إيجاد حلّ لها. كانوا ينظرون إليها من بعيد، ومن بعيد جداً. كانوا ينظرون إليها من الخارج، وكأنّها لا تخصّهم. ثم ما هو أكثر أهمية من ذلك: كانوا ينظرون إليها من خلال منظور الإنسية البورجوازية الفرنسية، هذه الإنسية الشكلانية التي نهض ضدها فوكو وأمثاله في ما بعد. وكانت الثقافة الغربية آنذاك تعدّ نفسها كونية عالمية. وقد جاءت إلى الجزائر من أجل «تحضير» المتوحّشين الجزائريين لا من أجل الاستعمار (أي إدخالهم في الحضارة). وعلى هذا النحو سارت الأدبيات الكولونيالية والمحاجّات الكولونيالية المعروفة. إذن، كانت الثقافة الفرنسية تعتزّ بتفوقها على كل الثقافات الأخرى، وترفض الاعتراف بتلك الثقافات، أو حتى بلغاتها القومية. وكان الإسلام مهمّشاً من قبل المسيحية، فقد جاء مبشِّرون إلى الجزائر بهدف تحويل الجزائريين عن دينهم لكي يدخلوا في المسيحية. كل هذه الأشياء عاشها جيلي، وعشتها أنا شخصياً. ينبغي أن تعرف ذلك لكي تفهم أصول تفكيري واهتماماتي الثقافية. ينبغي أن يعرف الناس ذلك لكي يفهموا أسباب تمرّدي الفكري، وما أريد أن أبنيه. فأنا لا أكتفي بالرفض أو بالهدم أو بالنقد كما يشيع بعضهم. لقد عشت أيام الاستعمار ضمن مناخ من الكبت والإحباط الأخرس الصامت. قلت «أخرس» و«صامت» لأني لم أكن أجرؤ حتى على مجرّد البوح به أو فتح فمي للاعتراض. ففي جزائر ما قبل التحرير ما كان يحق للجزائري أن يعترض أو يناقش. ولّما كان الاستعمار، آنذاك، في أواخر أيامه فقد كان متعجرفاً وشرساً أكثر، لأنه أحسّ باقتراب نهايته. وكان هذا الاستعمار المتعجرف موجوداً بقوة داخل الجامعة. وكنّا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأمّا الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف. بالطبع، كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون منعها والتضييق عليها إلى أكبر حدّ ممكن. ولك أن تتخيّل مدى قساوة هكذا وضع بالنسبة للشباب الجزائريين. ومنذ ذلك الوقت



تبرعمت في نفسي بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) بكل مناهجها وطرائقها. ثم كان تمرّدي موجّهاً ضد المجتمع وحالة المجتمع، وضد الظلم الذي يحلّ بمجتمعي الجزائري. فقد كنت أنظر وأرى إلى المسافة الشاسعة التي تفصل بين تطوّر فرنسا وتخلّف الجزائر على الأصعدة كافة. فالمجتمع الجزائري كان خاضعاً، آنذاك، للنزعة السكولاستيكية المدرسية، التكرارية والعقيمة، هذا في حين أنّ فرنسا والحضارة الغربية، بشكل عام، كانت مزهوّد بنفسها، ومعتدة بقوّتها وحداثتها. وعندئذ راح شيء واحد يسيطر على ذهني هو: إرادة الفهم والمعرفة. كنت أريد أن أفهم لماذا الوضع هكذا؟ لماذا هو على ما هو عليه؟ هذا هو التساؤل الأوّلي والجذري الذي قاد كل بحوثي وأفكاري منذ أكثر من ثلاثين عاماً وحتى اليوم. فمثلاً أروي لك شيئاً هزّني في ذلك الوقت عندما اطّلعت عليه هو خطاب الأمير شكيب أرسلان الشهير: «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟». هذا السؤال راح يرافقني ويلحّ عليّ ويطلب مني الجواب. وهكذا انخرطت في طريق الكشف والفهم والعرفان. وربما لهذا السبب لم أنخرط في النضال السياسي أو في الأحزاب السياسية لأنها كانت تقدّم شعارات وتحليلات سريعة لا تروي الغليل.

صالح: وهنا تكمن فرادة مسارك الفكري بالقياس إلى ذلك الجيل من المثقفين والإيديولوجيين العرب الذين انخرطوا بشكل عام في السياسة والأحزاب، فأكلت معظم وقتهم لدرجة أنهم أهملوا مسألة الكشف المعرفي والبحث العلمي الجاد.

أركون: ربما. على أي حال، فإن معظم الشباب الجزائريين قد انخرطوا في الحركات الوطنية من أجل الحصول على الاستقلال. وكان ذلك أمراً شديد الأهمية ويحظى بالأولوية. أمّا أنا فقد اخترت، عن سابق قصد وتصميم، الطريق الفكري للتحرير. ولكن تمرّدي الفكري كان هو ذاته تمرّد المناضل السياسي. فقط تختلف الوسائل والمنهجيات أمّا النتيجة المرجوة فهي واحدة: إنها التحرير. في الحالة الأولى كان الهدف التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالتي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين والعرب. وكما تلاحظ فإنّ المعركة الثانية لا تقلّ ضراوة عن الأولى، بل هي أشدّ تعقيداً وأطول من حيث الزمن. ولهذه الأسباب مجتمعة انتقدت الطريقة التي كانوا يعلموننا بها مادة التاريخ في جامعة



الجزائر. كان شيئاً مخيفاً. و لم يكن يليق لا بالعلم ولا بمنهجياته. وكذلك الأمر في ما يخصّ تعليم الأدب أو اللغة العربية، إلخ... لا أزال احتفظ بذكريات سيّئة منذ ذلك التاريخ. وقد أخذت على نفسي عهداً أن أغيِّر ذلك كلياً في ما بعد. وعندما أصبحتُ مدرِّساً في السوربون في بداية الستينيات اتّبعت فوراً المنهجيات التي تختلف جذرياً عن منهجيات المستشرقين. فمثلاً، أولئك الذين تابعوا دروسي منذ بداياتها (أي منذ عام 1960 تحديداً) يعرفون مدى الاختلاف بين منهجيتي وأساليبي في البحث، وبين منهجية المستعربين المستشرقين. كنت أقرأ عليهم نصوصاً من كتب المؤرخ روبير ماندرو (Robert Mandrou) عن أصول فرنسا الحديثة، وأشرحها لهم وأتدارسها معهم لكي أبيّن لهم الفرق بين منهجية التاريخ الحديث ومنهجية الاستشراق، وكيف يمكن تطبيق المنهجية الأولى على تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية فنخرج بنتائج أفضل وأكثر نفعاً. وأنت تعرف أنّ ماندرو من جماعة «التاريخ الجديد» في فرنسا، أي جماعة مدرسة الحوليات، وليس التاريخ القديم، الفللوجي والوصفي البحت.

ثم طرأت في ما بعد أثناء مساري العلمي مشكلة أخرى جديدة تخصّ النص القرآني وكيفية دراسته وفهمه. فبعد أن أتممت أطروحتي عن «الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري» واستكملت دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي بدا لي أنه ينبغي أن أعود أكثر إلى الوراء، أي إلى لحظة القرآن التأسيسية لكي أفهم الأمور على وجهها الصحيح، ولكي تكون دراستي لتاريخ الفكر الإسلامي مرتكزة على أسس قويمة ومتينة. وقد شغلتني هذه المسألة طوال سنوات عديدة كما تعلم ولا تزال. وكانت نقطة البداية أني اطّلعت بمحض الصدفة على أشياء مهمّة في ما يخصّ الإنجيل. فقد جرّني فضولي المعرفي إلى أماكن أخرى وأديان أخرى لكي أرى الصورة ضمن الإطار الواسع، وعن طريق المقارنة والنظر. والمقارنة هي أساس العلم والفهم. فقد وقعت يوماً ما على كتابات دانييل روس عن الأناجيل. وهو مؤلِّف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينيات والخمسينيات. وكانت مؤلّفاته شعبية جداً لأنها مكتوبة بأسلوب رائق جذاب. وكان عضواً في الأكاديمية الفرنسية. وعندما اطّلعت على كتبه لأول مرة تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخصّ القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصّل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي



نقطة البداية، وهذا ما غذّى فضولي المعرفي. وعلى هذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن، وكانت الكتب والبحوث التي تعرفها.

صالح: هذا يعني أنّك فعلت بالنسبة للقرآن ما فعله مفكرو النقد التاريخي الأوروبي بالنسبة للأناجيل والعهد القديم أيضاً. بمعنى آخر، فإنك أدخلت النصّ القرآني ضمن دائرة البحث العلمي المعاصر، وافتتحت بذلك بالنسبة للإسلام «تاريخ الأديان المقارن».

أركون: نعم، بالضبط. وهذا ما كان مرفوضاً من قِبَل المنهجية الاستشراقية التي تحشر الإسلام في خصوصية ضيقة لا علاقة لها بشيء آخر. فهم يتحدّثون عن القيم اليهودية ـ المسيحية ويستبعدون الإسلام من ساحة الأديان «الحضارية» أو أديان المجتمعات الحضارية. وفي أحسن الأحوال إذا قاموا بمقارنة بين القرآن والعهدين القديم والجديد فذلك لكي يقولوا إن القرآن ليس إلّا تقليداً لهما مجرّد تقليد... وفي كل الأحوال يلغون عبقريته وقوته الذاتية، وهذا هو الأهم، يستبعدونه من ساحة الوحي التوحيدي التي تبقى حكراً على اليهودية والمسيحية. ولكننا نعلم أنّ القرآن يندرج هو الآخر أيضاً ضمن منظور الخط التوحيدي، تماماً كالعهدين القديم والجديد. ولا يمكن حلّ المشاكل العالقة منذ قرون بين الأديان التوحيدية الثلاثة إلّا إذا قلبنا المنهجية التقليدية والحساسية الضيقة رأساً على عقب. لهذا السبب تلاحظ أني أشير دائماً إلى اليهودية والمسيحية عندما أتحدّث عن الإسلام لكي أموضع الأمور ضمن المنظور المقارن والصحيح. لكن ما هي الأسباب الحقيقية لاتّباعي منهجية المقارنة الواسعة ومحاولتي الدائمة للخروج من الأطر الضيقة التي تستبعد بضعها بعضاً؟ أعتقد أنّ الشيء الأساسي الذي ينبغي أن ألحّ عليه هنا لتوضيح فكري ومساري المعرفي هو التالي: في ما يخصّ المغاربة من جيلي كنّا قد نشأنا وترعرعنا داخل مناخ من التحدّي الفكري، من التحدّي الثقافي. فنحن تعلّمنا في الثانويات والجامعات ذات النمط الفرنسي. وكنّا نتلقى الدروس والمواد التعليمية نفسها التي يتلقاها الطالب الباريسي هنا. هذا شيء قد لا تعرفه أنت أو جيلك وخصوصاً أنّك مشرقي لا مغربي. ولكن في الوقت نفسه الذي كنّا نتلقى فيه الثقافة الفرنسية كأي فرنسي، كنّا عرباً ومسلمين لدى أهلنا وذوينا في مجتمعنا الجزائري. ولهذا السبب فقد عشنا صدمة فكرية، صدمة صاعقة وكاملة. فقد



ابتدأت أتعلّم الفرنسية وعمري سبع سنوات، وذلك في المدرسة الابتدائية ككل أبناء جيلي من الجزائريين والمغاربة والتوانسة. وهذا الشيء لم يتوقف إلّا بعد الاستقلال. وعندما تتشرب إلى مثل هذا الحد ثقافة أخرى ولغة أخرى، ثم تنمو وتترعرع داخل ثقافتك ولغتك الأصلية، فإنك تتلقى صدمة عنيفة وتشعر بالضيق والتمزّق. ولكن هذه التجربة تولّد، وهنا وجه التناقض، نتائج إيجابية كبيرة. أو بالأحرى هذا ما ولّدته لديَّ على الرغم من آلام الصدمة المريرة الأولى.

ولهذا السبب، فإني أشعر بالأسف عندما أرى الطلاب الذين يجيئون اليوم من البلدان العربية لتحضير شهادات الدكتوراه وقد تدنّى مستواهم الثقافي إلى حدّ كبير. آسف للبتر الثقافي لديهم، وهو ناتج عن عدم امتلاكهم لثقافة أجنبية حديثة بالإضافة إلى الثقافة العربية الأصيلة. ونحن نعلم اليوم أنه لا يمكن تشكيل ثقافة منهجية وعلمية حقيقية، إلّا إذا امتلك الطالب لغة أجنبية واحدة أو حتى لغتين (الإنكليزية والفرنسية مثلاً). وهذا لا يضرّ بلغتهم أو ينتقص منها، فالألمان مثلاً يتكلمون جميعاً لغة أخرى غير الألمانية (غالباً ما تكون الإنكليزية). وكذلك الأمر في ما يخصّ الهولنديين وبقيّة شعوب الشمال الأوروبي.

وأصل قراري النقدي وانخراطي في مجال البحث العلمي هو أني لم أتخلَّ أبداً عن ثقافتي الأصلية، ولم أقطع الجسور مع مجتمعي وبيئتي الأصلية. على العكس، لقد حاولت وأنا في الغُربة أن آخذ المسؤولية كاملة على عاتقي: أقصد تحمّل مسؤولية كشف مشاكل بيئتي الأصلية وتشخيصها من أجل المساعدة على حلّها يوماً ما. وفي الوقت نفسه أخذت على محمل الجد، وإن يكن بعين نقدية، الأداة الثقافية الأوروبية التي دخلتها في العمق أيضاً. وبعد اللغة الفرنسية وثقافتها تعلّمت الإنكليزية التي أصبحتُ أسيطر عليها الآن كالفرنسية تقريباً.

صالح: كالفرنسية؟!

أركون: نعم، نعم. لقد أردت ذلك عن قصد من أجل توسيع آفاقي المعرفية. فهناك مؤلّفات عديدة عن التراث الإسلامي والعربي تُكتب مباشرة بالإنكليزية ولا تُترجم بالضرورة إلى الفرنسية، فضلاً عن العربية. ولأنّ هناك أيضاً منهجيات جديدة عند الأنغلو ساكسون قد لا توجد عند الفرنسيين. يُضاف إلى ذلك أنّ لغة البحث العلمي



المعاصر هي الآن الإنكليزية، ليس فقط في ما يخصّ العلوم الدقيقة، وإنما أيضاً في ما يخصّ العلوم الإنسانية. وأنا مضطر لاستخدامها من أجل إلقاء محاضراتي الدورية في الولايات المتحدة أو ألمانيا الغربية أو غيرهما من البلدان...

الحلقة الثّالثة : في الفلسفة السياسيَّة

I ـ أسئلة حول المجتمع والدين والدولة

صالح: في المجتمعات العربية للشرق الأوسط نلاحظ اليوم انفجار كل التناقضات والانقسامات القديمة من طائفية ومذهبية. وهذا الوضع ليس محصوراً بلبنان وحده، وإنما يمتدّ لكي يشمل كل البلاد العربية المجاورة، ويهدِّد وحدتها وتماسكها الداخلي. سؤالي هو التالي: لو كنت أحد أبناء هذه المنطقة ما الذي كنت ستفعله على مستوى التخطيط العلمي والتربوي، إن لم يكن للخروج من الأزمة، فعلى الأقل لتشخيصها وطرحها على بساط البحث بشكل صحيح. أقول ذلك وأنا أفكر بكل تلك الكتابات السوداء التي تغزو السوق الآن وتزعم أنها تحكي «الحقيقة» المخفية عن الطوائف والأديان، وهي في الواقع تصبّ الزيت على النار لإشعال الأحقاد والمخاوف أكثر فأكثر. أقول ذلك وأنا أفكر أيضاً بفراغ الساحة من كل وجود للكتب التاريخية والعلمية الخاصة بالموضوع. فالواقع أن ما هو موجود إمّا الكتب التراثية الكلاسيكية التي لم تدرس ولم تستثمر علمياً ومنهجياً، والتي ترسخ نظرة ماضوية عن الماضي، وإمّا كتب الإسلاميين المعاصرين التي تظل في معظمها أكثر اختزالاً وفقراً وبُعداً عن حقائق الواقع والتاريخ من الكتب الإسلامية الكلاسيكية. وإذن: ما الذي كنت ستفعله لمحاربة هذا السيل الهائل من الكتب اللاتاريخية واللامنهجية، هذه الكتب التي ترسّخ المشاكل وتزيدها تفاقماً بدلاً من أن تشخّصها وتفتح الطريق لحلها؛ بكلمة أخرى: ما الحل؟ ما العمل؟ ما الطريق؟

أركون: في رأيي، إنّ السؤال الذي تطرحه يتعلق أساساً بالتصوّر السياسي للدولة والعلاقات الكائنة بين الدولة وما ندعوه بمصطلحات الفلسفة السياسية المعاصرة: بالمجتمع المدني (la société civile).



صالح: تقصد أنه ليس عندنا مجتمع مدني بالمعنى الحديث للكلمة، كالمجتمع الفرنسي مثلاً؟

أركون: بالطبع. نحن عندنا مجتمع مبعثر، متفرّق، لا يزال يخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جداً و لم تنل منها آثار التطوّر الحديث. ومجمل الفئات الاجتماعية التي تشكل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق: وخصوصاً حق الكلام الحرّ والتعبير عن نفسها. وبشكل عام فلا يوجد تعبير حرّ في مجتمعاتنا. مجتمعاتنا لا تتكلّم بشكل حرّ عن ذاتها، مجتمعاتنا مكبوتة. وسبب انعدام هذا التعبير الحرّ عن الذات هو أنّ الدول أو الأنظمة السياسية التي تسلّمت زمام الأمور بعد الاستقلال، هي أنظمة مصادرة من قبل مجموعة من المناضلين السياسيين. لا ريب في أن هؤلاء المناضلين قد خرجوا من صفوف مجتمعاتنا، ولكنهم اكتسبوا «ثقافتهم السياسية» من خارج مجتمعاتنا. وعندما أقول ثقافة سياسية فإني أقول ذلك تجاوزاً، لأنها في الواقع ليست ثقافة حقيقية متماسكة. فهي نتف مجتزأة من الثقافة الليبرالية أو الثقافة الاشتراكية بشكل خاص. وهاتان الثقافتان نشأتا وترعرعتا خارج مجتمعاتنا وظروفها وتراثها. والذين يعرفون المناضلين السياسيين الذين تسلّموا مقاليد الأمور بعد الاستقلال يقولون إنّ ثقافتهم مشكّلة من تصوّرات إيديولوجية متقطعة، ومتبعثرة، ومتفرّقة. إنها عبارة عن نُتَف من الثقافة المدعوة عموماً بالاشتراكية والتي ازدهرت بعد الخمسينات خصوصاً. وسبب وصول هؤلاء إلى الحكم هو أنّ كل حروب التحرير الوطنية قد حصلت باسم الإيديولوجيا «الثورية» أو «الاشتراكية»، وأرجو أن تضع الكلمتين بين قوسين. فنضالات التحرّر الوطني لم تحصل باسم الثقافة الليبرالية وما كان ممكناً لها أن تحصل باسمها لأنها ثقافة المستعمر نفسه. والسؤال المطروح هنا هو التالي: ما هي نوعية الثقافة الاشتراكية الثورية التي كانت متوافرة في الأربعينيات والخمسينيات أمام هؤلاء المناضلين السياسيين الذين قادوا البلاد بعد الاستقلال؟ أعتقد أنها كانت ثقافة الأنظمة الديموقراطية الشعبية الشائعة في الدول الشرقية آنذاك.

صالح: تقصد ثقافة الأحزاب الشيوعية المحليّة؟

أركون: نعم، الأحزاب الشيوعية التي تشكّل الانبثاق الإيديولوجي المحلّي عن الشجرة الأم المتمثّلة بالأممية الشيوعية في صيغتها الستالينية أو الصينية (ماوتسي



تونغ)، وربّما في صيغتها على طريقة تيتو، لأنّ تيتو كان صديقاً لعبد الناصر. وقد مارس من خلال عبد الناصر بعض التأثير على العالم العربي. على أيّ حال، ومهما يكن من أمر، فإن هذه المسألة تشغلني وأتمنّى أن يتنطّح باحث شابّ لدراستها. عليه عندئذ أن يدرس بطريقة البحث العلمي الجادّ منابع الثقافة السياسية لقادة الأنظمة والدول الذين تسلّموا السلطة مباشرة بعد الاستقلال في مختلف البلدان العربية والإسلامية. وإذا ما أُنجزت هذه الدراسة على الوجه المطلوب فسوف تضيء لنا الصورة وتفهمنا نوعية المتخيَّل السياسي السائد (أقصد بالمتخيَّل شيئاً آخر أكثر من الخيال، إنه عبارة عن مجموعة التصورات المتماسكة التي تحرك وعي الفرد). قلت المتخيَّل السياسي لهؤلاء القادة ولم أقل الفكر السياسي. فنحن عندما نستعرض أمام أعيننا أسماء كبار القادة الذين تسلّموا زمام الأمور واتخذوا القرارات الخطرة غدية الاستقلال نلاحظ أنّ قلة قليلة منهم كانت تمتلك فكراً سياسياً. هذه نقطة تستحق كلاماً واسعاً وتطويرات معمّقة ولا أمتلك الوقت الكافي لتحليلها هنا. سوف أضرب ثلاثة أمثلة لتوضيح هذا الكلام الذي قد يبدو تجريدياً ونظرياً. الأمثلة المعنية تخصّ مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، والحسن الثاني في المغرب، والحبيب بورقيبة في تونس.

صالح: ولكن كمال أتاتورك ينتمي إلى المرحلة الليبرالية السابقة على المرحلة «الثورية الاشتراكية».

أركون: بالطبع، بالطبع. ولكنه مثال هامّ جداً. فلأنه كان سابقاً على غيره فإنه يمكن أن يكون قد شكّل قدوة ومثالاً للقادة الذين جاؤوا من بعد. أقول ذلك وخصوصاً أن تركيا بلد إسلامي كبير لا يُستهان به. صحيح أنّ الأتراك يقولون عن أنفسهم إنهم أوروبيون من أجل التقرّب من الحضارة الأوروبية، ولكنهم ينتمون ثقافياً وتاريخياً للدائرة الإسلامية. ومثال أتاتورك ممتع جداً للدراسة ويقدّم لنا العبرة والدرس. فهنا نجد تجربة رجل درس وتعلّم في فرنسا (في الأكاديمية العسكرية لمدينة تولوز بالذات). وكان ذلك ضمن المناخ الفرنسي للجمهورية الثالثة التي هيمن عليها العقل الوضعي النضالي ضمن إطار العلمنة الفرنسية المضادّة لطبقة الكهنوت. وعاد هذا الرجل إلى بلاده وهو مثقل بهذا التصوّر الإيديولوجي للعلمنة. قلت إيديولوجي لأنّ العلمنة الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كانت ممارسة في مناخ من الصراع السياسي



والحرب الضروس بين نظام الدولة (أي الجمهورية الثالثة)، وبين الكنيسة الفرنسية التي كانت تناضل من أجل الحفاظ على امتيازاتها ومصالحها وسيطرتها على الأستاذية العقائدية الدينية وعلى المجتمع أيضاً. الكنيسة لم تتخلَّ عن سيطرتها على المجتمع بطيبة خاطر، وإنما أُجبرت على ذلك جبراً. وهذا الصراع ولّد في فرنسا تطوراً عاماً شاملاً أصاب الدولة والمجتمع المدني في آنٍ معاً. وكان على هذا النحو يمثل تطوراً إيجابياً وصحّياً لكل قوى المجتمع. فقد أتاح للمجتمع الفرنسي أن ينطلق ويتحرّر من قيوده وسلاسله القديمة التي تعوق نهوضه. أقول ذلك على الرغم من كل الجوانب السلبية التي رافقت مرحلة العلمانية النضالية الفرنسية، والتي ينبغي تصحيحها وتكملتها اليوم كما سأتحدّث في ما بعد. إذن، فالتطوّر العلماني في فرنسا كان تطوراً طبيعياً معقولاً جاء بعد فترة طويلة من الصراع الفكري والجدلية الاجتماعية ـ الثقافية التي ابتدأت في عصر النهضة في القرن السادس عشر واستمرّت طوال عصر التنوير في القرن الثامن عشر وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر (قرن الوضعية والعلم والإيمان المطلق بالتقدّم).

أمّا في تركيا فالأمر مختلف تماماً. تركيا بلد تقليديّ لم يعرف لا نهضة ولا تنوير ولا من يحزنون. وبالتالي فقد كان نقلِ هذه التجربة التاريخية الكبرى بحذافيرها من فرنسا إلى المجتمع التركي التقليدي يشكل مخاطرة ومغامرة غير مضمونة العواقب. إن نقل هذه التجربة العظمى إلى بلد آخر مختلف تماماً عن فرنسا، بلد ذي تاريخ ومرجعيات ثقافية مختلفة تماماً قد ولّد اختلاجات كبيرة وردود فعل هائجة. وقد أخذنا نلمس آثارها السلبية في المجتمع التركي اليوم. أقول ذلك على الرغم من الجوانب الإيجابية التي لا تنكر لتجربة أتاتورك الرائدة.

صالح: ولكن الجامعيين الأتراك، الذين التقينا بهم في مؤتمر علمي عن الإسلام عقد مؤخراً في باريس (وكنت أنت حاضراً)، قالوا لي إنّه لا يمكن التراجع عن العلمنة في تركيا، وإن هجمة التيار الإسلاموي الراهنة لا يمكن أن تؤدّي إلى قلب نظام العلمنة...

أركون: نعم. لا ريب في أنّ أتاتورك قد فرض تجربته العلمانية بشكل صارم وجذري على المجتمع التركي لدرجة أنه نجح في زرع فكرة العلمنة عميقاً فيه. ولكن هذه العلمنة تظلّ علمنة نضالية وجدالية، أكثر ممّا هي منفتحة ومرنة. وبهذا المعنى



فهي خطرة من الناحية العقلية والثقافية. وسوف تظلّ مهدّدة بالخطر لأنها لا تأخذ في الاعتبار كل أبعاد المجتمع المدني التركي، وخصوصاً البُعد الديني لهذا المجتمع الذي هو أيضاً متجذّر وعميق. كما أنها لا تأخذ في الاعتبار التعدّدية العرقية والطائفية للمجتمع المدني التركي. فهي تمارس دورها وكأنّ كل هذه الأشياء غير موجودة. إنها تهملها إهمالاً تاماً. فهذه العلمانية تظلّ أحادية الجانب وعمياء أو متعامية عن المشاكل الواقعية والحقيقية للمجتمع التركي. ولهذا السبب نلاحظ عودة الإيديولوجيات الدينية والطائفية والعرقية إلى سطح الأحداث من جديد في السنوات الأخيرة. وكل ذلك بعد أن ظنّ أتاتورك أنه سيقضي عليها قضاء مبرماً بمجرد استيراد العلمنة وفرضها بالقوة، ومن فوق لا من تحت، من الخارج لا من الداخل. ولهذا السبب بالذات لم تستطع تركيا أن تشكل نموذجاً وقدوة للمجتمعات الإسلامية الأخرى كالمجتمع الإيراني أو الباكستاني أو المصري أو السوري أو العراقي، إلخ... على العكس، لقد أدّت دور النموذج المضاد: أي النموذج الذي لا ينبغي اتّباعه وتقليده.

المثال الثاني الذي سأضربه هو مثال الحبيب بورقيبة. فهذا الرجل التونسي المغربي يمثّل أيضاً، من الناحية الثقافية، نتاج الجمهورية الثالثة في فرنسا. فقد درس في ثانويات وجامعات فرنسا إبّان الحقبة نفسها كغيره. من نخبة بورجوازيات المدن والعواصم العربية والإسلامية. وهذه النخبة تشكّل كما نعلم قلّة قليلة بالقياس إلى الأغلبية الساحقة من المواطنين الآخرين الذين تلقّوا تعليماً آخر: هو التعليم التقليدي المحلّي. إذن، بورقيبة تكوّن ثقافياً في الفترة التي فرضت فيها فرنسا قانون الفصل بين الكنيسة والدولة ضمن الشروط الصراعية الحامية التي نعرفها. وقد ولّد ذلك مفهوم الدولة العلمانية وطريقة ممارسة هذه الدولة لوظائفها وواجباتها تجاه المجتمع المدني.

وفي الوقت الذي احترمت فيه هذه العلمانية تعدّدية المجتمع المدني وعاملت كل فئاته على قدم المساواة، وشكّلت نسيجه الراسخ، فإنها همّشت أو قلّصت كل ما يتعلّق بالثقافة الدينية للمجتمع الفرنسي. قلت الثقافة الدينية و لم أقل الطقوس والشعائر والعبادات. فهذان شيئان مختلفان تماماً. عندئذ أصبحت الثقافة الدينية للمجتمع، منذ ذلك الوقت وحتى اليوم، محصورة بتعاليم الكنيسة وضمن الفضاء الخاص بالكنيسة. وهذا الفضاء لا يختلط أبداً بالفضاء العام للمجتمع المدني الذي تسيطر عليه الدولة.



وإذن، فقد حصل فصل واضح وأقيم جدار عازل بين الفضاء الخاص بممارسة الدين والثقافة الدينية من جهة/ وبين الفضاء العام لممارسة الحياة المدنية والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. كان بورقيبة مُشبعاً بهذا النموذج، ولهذا السبب حاول نقله إلى تونس، وحاول أن يختطّ الحدود الفاصلة بين ما هو ديني/ وبين ما هو مدني تسيطر عليه الدولة. وقد تجرّأ بورقيبة حتى على الاجتهاد في ما يخصّ أركان العقيدة الدينية، عندما أذِن بعدم صوم رمضان إذا كان ذلك يعوق عملية الإنتاج للدولة والمجتمع. كما انقضَّ على قانون الأحوال الشخصية وذلك بواسطة الإصلاحات التي اقترحها لتعديل قانون الطلاق الموروث ومنع تعدّد الزوجات. لقد قام بذلك لأنه كان رجلاً يفكّر ضمن إطار النموذج الفرنسي الشهير الذي يفرض حصر الدين وحشره في الحياة الخاصة للمواطن فقط، وذلك بعيداً عن المجال العام والفضاء العام والفضاء العام للمجتمع المدني الذي تسيطر عليه الدولة. وكان يرى بضرورة حذف المرجعيات الدينية والطائفية من ساحة الفضاء المدني لأنها سبب فرقة وفتنة.

صالح: وكان على حقّ في ذلك؟

أركون: بالطبع كان على حقّ. فأنا لا أدعو للتراجع عن فكرة العلمنة بمعنى فصل الكنيسة عن الدولة، وإنما أدعو لمراجعتها وإغنائها عن طريق إعادة التفكير بمسألة العامل الديني/ والعامل الدنيوي بصفتهما بُعدين لا يتجزّءان من أبعاد الإنسان. وأنا أقول إنه توجد طريقة أخرى لمُعالجة مسألة العلمنة في البلدان الإسلامية. وليست طريقة أتاتورك وبورقيبة هي الوحيدة، وربّما لم تكن هي الناجحة والناجعة. والدليل على ذلك ما يحصل الآن من عودة قوية للحركات السياسية الدينية على المسرح التونسي والتركي وغيرهما. يُضاف إلى ذلك أنّ المجتمع التونسي لم يشهد حركة فكرية عالية ومحرِّرة كتلك التي شهدها المجتمع الفرنسي إبّان عصر التنوير، وبالتالي فإن فرض العلمنة عليه من فوق ومن الخارج يشكل مغامرة غير مضمونة النتائج. ينبغي تمهيد الأرض وتحضيرها قبل اتّخاذ مثل هذه القرارات الجريئة والمغامرة التي اتّخذها كل من أتاتورك وبورقيبة. وهذا ما لم يحصل حتى الآن. ليس هناك أي تنظير ناضج لفكرة العلمنة في الثقافة العربية ـ الإسلامية حتى الآن. العلمنة معيشة على أرض الواقع بالفعل، ولكن هذا الفعل لا يقابله أي تنظير مسؤول في الخطاب العربي المعاصر. أين



هم الباحثون الأشدّاء؟ أين هم المثقفون؟ أين هم المفكّرون الذين يستطيعون مواجهة تحديات الماضي والحاضر بكل جبروتها؟...

ولذلك فعندما أدعو إلى إعادة النظر في هذه التجارب الأوّلية للعلمنة فلا ينبغي أن تفهم من ذلك أني ضد العلمنة، أو حرية الفكر والعقل! فأنا كنت قد قلت سابقاً إن العلمنة هي: موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. بمعنى: هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ هل نثق بعقله في استكشاف المجاهيل وقيادة التاريخ أم لا نثق؟ هل هو قادر بواسطة عقله، وعقله فقط، على فهم الأشياء واتّخاذ القرار أم غير قادر؟ هنا يكمن الرهان الأخير للمسألة في نهاية المطاف. فالبعض يقول إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية) لكي تسيِّره وتسيِّر أموره. والبعض الآخر يقول: لا، إن الإنسان قادر بحدّ ذاته على تسيير أموره وحلّ مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع. وفي الحالة الأولى نكون من أتباع الإنسية الدينية، وفي الحالة الثانية من أتباع الإنسية الحديثة. وأنا أعتقد أنه يمكن إقامة علاقات جديدة بينهما بشكل أقل توتراً أو هجومية ممّا حصل في القرن التاسع أثناء سيادة العلمنة النضالية في فرنسا. واليوم نلاحظ أنّ هناك طريقة أخرى لفهم العلمنة أكثر اتّساعاً وإيجابية.

صالح: حتى في فرنسا؟

أركون: نعم. حتى في فرنسا. قلت كلامي السابق وأنا أتحدّث عن فرنسا وعن تجربتها بكل إيجابياتها ونواقصها. وفرنسا اليوم هي في طور فتح الفضاء المدني العام للتعبير التعدّدي عن الثقافات الدينية. ولعلّ ضغط الوجود الإسلامي وثقل الجالية الإسلامية الضخمة فيها ليس غريباً عن هذه الحالة. والمسؤولون الفرنسيون ابتدأوا الآن يطرحون بعض الأسئلة على تجربتهم التاريخية في العلمنة. وهم يؤكّدون، بالطبع، أنه لا يمكن التراجع عنها لأنها هي التي أتاحت ولادة حقوق الإنسان والمواطن بالشكل المعروف، ولأنها هي التي رسّخت فكرة المواطنية الصحيحة، ولأنها هي التي شكّلت ما ندعوه بنسيج المجتمع المدني وتساوي الفرص بين أبناء الأمّة كلّها. وكل هذه ميزات إيجابية للنظام الحديث المتولّد عن الثورة الكبرى قبل مئتي سنة. وليست فرنسا مستعدّة للتخلي عنها بعد أن قطفت ثمارها يانعة ونعمت بها فترة طويلة ولا



تزال. ولكنها أصبحت تتساءل فيما إذا لم يكن ممكناً فهم العلمنة بطريقة مختلفة عمّا حصل عام (1905): أي عام فصل الكنيسة عن الدولة رسمياً ومنع تعليم أي شيء في المدارس يخصّ الدين. والشق الأوّل من المسألة متّفق عليه، ولكن الشقّ الثاني أصبح موضوع نقاش وجدل.

صالح: ولكن فرنسا تفعل ذلك بعد أن تجاوزت مرحلة الحساسية الدينية القروسطية، ولم تعد تخشى من الفتنة إذا ما جرى الحديث عن تاريخ الأديان في الفضاء العام للمجتمع المدني...

أركون: طبعاً. على أي حال فإن الأحزاب السياسية في فرنسا (بما فيها الحزب الاشتراكي، وهنا نقطة الأهمية) أصبحت الآن تنفتح على الفكرة التي تسمح للثقافة الدينية أو للثقافات الدينية بأن تعبّر عن نفسها. ويمكن تنظيم طريقة هذا التعبير من قبل الدولة تماماً كما تنظّم الدولة الطريقة التي تعبّر بها النقابات عن نفسها، أو كما تنظّم التعبير الفني والموسيقي والمعماري، إلخ...

صالح: وهذا يعني أنّ فرنسا ربّما فكرت بإعادة إدخال الأديان إلى مناهج التعليم بعد أن فرغت منه كلياً منذ عام (1905)؟

أركون: ليس الأديان كعبادات وكتبشير بل تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية كبرى أدّت دوراً كبيراً في تاريخ البشرية الأوروبية وغير الأوروبية. أمّا تعليم الأديان كعقائد إيمانية وتيولوجية تبشيرية فلا يمكن إعادتها، لأنها تُحدث الانقسام في صفوف المجتمع الفرنسي المتعدّد طائفياً ودينياً (كاثوليك، بروتستانت، يهود، إسلام...). أمّا التعليم العقائدي والإيماني للدين فيظلّ محصوراً بالإطار الخاص بالكنيسة، أو المسجد، أو المعبد، إلخ... السمة الإيجابية للعلمنة السابقة هو أنها منعت التبشير وتعليم العقيدة في المدارس العامة والفضاء العام للمجتمع المدني، ولولا ذلك لما استطاعت الثورة الفرنسية تشكيل المجتمع المدني كما هو عليه اليوم. ما أعنيه بدراسة تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية هو دراسة الأنتربولوجيا الدينية. هل تعلم أنّ مدرّسي المدارس الثانوية الفرنسية، اليوم، لا يعرفون كيف يشرحون نصّاً أدبياً لباسكال، لسبب بسيط هو أنّ الطلاب لا يمتلكون أي فكرة عن تاريخ الدين المسيحي؟ وحتى الأساتذة لا يعرفون شيئاً يذكر في معظم الأحيان... ينبغي ألّا تنسى عندما نتحدّث عن العلمنة أننا في فرنسا لا في سورية أو



مصر أو الجزائر، وأنّ العلمنة قد اكتسحت كل الفضاء الفرنسي منذ مئتي عام، وأن حضور الدين في حياة المجتمع المدني ضعيف جداً بالقياس إلى حضوره في بلداننا. ولهذا السبب فعندما أتحدّث أمام العرب أو المسلمين فإني أدعوهم للمزيد من العلمنة والنظرة التاريخية للدين، وعندما أتحدّث أمام الفرنسيين فإني أدعوهم لأخذ الظاهرة الدينية في الاعتبار بدلاً من أن يهزّوا أكتافهم إذا ما ذكرت كلمة «دين» أمامهم...

صالح: ولكن هناك كليّات في فرنسا تدرس الأنتربولوجيا الدينية؟

أركون: بالطبع، هناك كليات ولكنها غير مُدمجة في نظام التعليم الرسمي العام. كما أنه لا يوجد عدد كافٍ من الاختصاصيين لتدريس الأديان بحسب المنهجية التاريخية لا بحسب الطريقة الإيمانية التقليدية المعروفة. ينبغي أن يفهم موقفي جيداً: أنا لست ضد تدريس الدين على الطريقة التقليدية، ولكن ينبغي أن يتمّ ذلك في الجامع أو الكنيسة وليس في معاهد البحث العلمي والجامعات. وينبغي أن يقبل التقليديون بافتتاح كليات لعلم اجتماع الأديان، وتاريخ الأديان المقارن، والأنتربولوجيا الدينية في الجامعات العربية والإسلامية. فكما أنّ لهم معاهدهم ومؤسساتهم العديدة، فإنه ينبغي أن تكون للنظرة التاريخية الحديثة معاهدها ومؤسّساتها. وعندما أقول بتصحيح مسألة العلمنة التي سادت القرن التاسع عشر، فإن ذلك يعني تنظيم كلا الفضاءين الديني/ والعلماني بشكل أفضل وأكثر تفهماً وتوازناً. فكما أنه لا يجوز حرمان الإنسان من حريّة التفكير باسم المقولات التيولوجية أو بحجة «الدفاع عن المقدّسات»، فإنه لا يجوز منع الإنسان من دراسة الدين والتعمّق فيه واعتبار الظاهرة الدينية مجالاً جادّاً للمعرفة والفهم. ولا يزال الكثير من العلمانيين الفرنسيين ينظرون باستخفاف إلى المتخصّصين بالعلوم الدينية ويعتبرونهم «رجعيين» بشكل مسبق! وهذا موقف علماني سطحي، لا موقف علماني عميق أو مستنير. فالعلمنة، كما قلت سابقاً، هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. والظاهرة الدينية تشكّل أحد أبعاد الإنسان والمجتمع ولا يجوز بالتالي الاستهانة بها أو الانصراف عن دراستها بحجة «التقدم» أو «التقدمية»... وإذا ما فعلنا ذلك (وهذا ما حصل في البلدان العربية والإسلامية طوال الفترة السابقة) فإنّ الدين سوف يظل حكراً على رجاله التقليديين الذين يقدّمون عنه صورة تراثية إيمانية، لا تاريخية ولا معرفية. وأنا لست ضد النظرة الإيمانية ولا ضد رجال الدين



الذين يحترمون أنفسهم ويكرّسون جلّ وقتهم للشؤون الروحية لا السياسية، ولكنني أدعو إلى موازنة هذه النظرة التي سيطرت علينا طويلاً بواسطة نظرة أخرى فيها الخير كل الخير للعرب والمسلمين: أقصد النظرة التاريخية.

أعود إلى المثال السابق وأقول إنه بعد أن انتزعت فرنسا طوال مرحلة العلمانية الأولى حريتها الفكرية ضد الرعب الكهنوتي المسيطر تاريخياً. فإنها أصبحت الآن مدعوّة لإعادة الاعتبار للظاهرة الدينية وإيلائها مكانتها التي تستحقّها في مجال الدراسة والبحث. فهذه الظاهرة تشكّل خبرة بشرية وفكرية مثلها مثل بقية الخبرات الأخرى، وينبغي أن تدرس كذلك. بالطبع تمنع الدعاية الدينية في الفضاء المدني العام لأي دين كان كما هو سائد الآن. ولكن يُعاد النّظر في العلمنة الناحية التي ذكرتها لكي تصبح أكثر اتّساعاً ونضجاً واهتماماً بكل أبعاد الإنسان دون حذف أي بُعد منها.

II ـ المثال الثالث: المغرب الأقصى

أركون مستطرداً: المثال الثالث الذي أودّ أن أضربه وأستشهد به هو الحسن الثاني في المغرب. فهو وريث نظام ملكي قديم جداً. والواقع أن النظام الملكي في المغرب الأقصى موجود منذ عام (808م) عندما تأسَّست السلالة الإدريسية لأوّل مرة.

صالح: ولكنه ليس إدريسياً هو؟

أركون: لا، الملك الحالي ينتمي إلى السلالة العلوية. ولكن ينبغي أن تعلم أنّه قد تعاقبت على الحكم في المغرب منذ الإدريسيين عدة سلالات لا سلالة واحدة. ما أقصده هنا هو أنّ الدولة الإسلامية قد أسِّست للمرة الأولى في مدينة فاس عام (808م). وهذا تاريخ مهم، لأن الدولة التي أسِّست قد شهدت استمرارية متواصلة لم تعرفها معظم الدول العربية والإسلامية. فمثلاً في الجزائر حصلت انقطاعات عديدة و لم نشهد أي تواصلية كما حصل في المغرب، ولعلّ ذلك سبب الاختلاجات والتوترات التي تعاني منها الشخصية الجزائرية عموماً. أمّا في المغرب فإن مبدأ الدولة الإسلامية، أي الدولة التي تنسب نفسها إلى مشروعية عريقة تعود إلى زمن النبي، بل وتتصل به مباشرة ظل موجوداً ومتواصلاً. فالعلويون المغاربة ينسبون أنفسهم إلى النبي، ويعتبرون أنفسهم من ذرّيته.



صالح: إذن فأصلهم من المشرق؟

أركون: بالطبع. الإدريسيون طُردوا من قبل الأمويين ثم جاؤوا إلى المغرب لكي يؤسّسوا سلالة ملكية ضمن إطار المشروعية العليّة (نسبة إلى علي بن أبي طالب).

صالح: وإذن فقد كانوا شيعة في البداية ثم انقلبوا إلى سنّة في ما بعد؟

أركون: لا، لا. في ذلك الوقت لم تكن هناك إلّا مشروعية واحدة بمعنى الانتساب إلى النبيّ والتراث النبوي (السنّة النبوية). و لم يكن هناك سنّة أو شيعة بالمعنى المتعارف عليه اليوم، أو كما حصل في ما بعد. ينبغي أن تعرف أنّنا لا نزال في بداية القرن التاسع (808م)، والعقائد المذهبية لم تتبلور وتترسّخ إلّا بدءاً من عام (850م) (سجِّل هذا التاريخ في ذهنك جيداً). هذه تمايزات حصلت في ما بعد. المسلمون يعتقدون أنهم سنّة أو شيعة منذ بداية الخليقة! هذه أوهام وصورة غير تاريخية عن التاريخ الإسلامي. لماذا أركّز اهتمامي على المنهجية التاريخية؟ أنت تقدّم لي هنا المناسبة لكي ألحّ مرة أخرى على ضرورة أن يأخذ المسلمون بالمنهجية التاريخية، وينظروا إلى أمورهم تاريخياً. عندها يتحرَّرون من أوهام كثيرة لا أساس لها من الصحّة. مفهوم السنّة والشيعة لم يتبلور معنوياً ولا مادياً إلّا بعد ثلاثة أو أربعة قرون من ظهور الإسلام. وعلى أي حال، فإن تشكّل الأرثوذكسيتين السنيّة والشيعية (ينبغي إضافة الخارجية أيضاً) لم يحصل تماماً إلّا بعد أن تكرّست كتب الحديث في كلتا الجهتين: البخاري ومسلم في جهة السنّة، والكليني وابن بابويه في جهة الشيعة. قبل ذلك كان هناك مسلمون بالمعنى البدائي للكلمة. أمّا الأحزاب اللاهوتية ـ السياسية (أي الفرق) فلم تتبلور وتتمايز تاريخياً عن بعضها البعض إلّا بعد فترة طويلة من الصراعات العقائدية والسياسية والسلطوية. أقفل هذه الملاحظة المعترضة لكي أعود إلى موضوع المغرب وأقول إن الملك يواصل تراثاً طويلاً جداً من المشروعية الإسلامية. و لم يوجد ذلك في أي بلد إسلامي آخر بمثل هذا التواصل والاستمرارية. يضربون، أحياناً، مصر كمثال ثانٍ، بالإضافة للمغرب، على استمرارية الدولة وبنية الدولة المركزية. بالطبع، هيكلية الدولة وُجدت منذ زمن طويل من مصر، ولكن لم توجد استمرارية للمشروعية التي تحكم الدولة مثلما وُجد في المغرب. فبين الفاطميين والمماليك مثلاً توجد قطيعة كاملة في المشروعية.



صالح: تقصد في المذهب؟

أركون: نعم. هناك قطيعة كاملة في المشروعية: فمشروعية الفاطميين ليست هي ذاتها مشروعية المماليك. أمّا في المغرب الأقصى فحتى لو كانت السلالات الملكية قد تغيّرت (من إدريسيين، إلى مرابطين، إلى موحدين، إلى علويين) وتغيّرت أسماء الملوك، فإنّ الجميع قد انتسبوا للمشروعية الإسلامية.

صالح: نعم. ولكن الفاطميين والمماليك ينتسبون أيضاً للمشروعية الإسلامية؟

أركون: ليس بالطريقة نفسها. فالمماليك، كما يدلّ على ذلك اسمهم، من أصل عبيد. وقد حاولوا إقامة دولة تلعب على عدة مشروعيات وعدة مذاهب.

صالح: كانوا سنّة؟

أركون: نعم كانوا سنّة، والفاطميون شيعة، وهذه قطيعة مذهبية وتيولوجية لا يُستهان بها. أمّا في المغرب فقد كان المذهب المالكي السنّي هو المسيطر دائماً، ثم ما هو أهم من ذلك: نسب العائلة. فالعائلة المالكة تنسب نفسها دائماً وبشكل مباشر إلى النبيّ نفسه: أي إلى ذروة المشروعية العليا التي تعلو على كل شيء ولا يعلو عليها شيء. وإذن ـ وهنا أصل إلى خاتمة المطاف وبيت القصيد ـ فإنّ الحسن الثاني، على عكس أتاتورك وبورقيبة، قد حاول إقامة المصالحة بين المشروعية الإسلامية الأكثر قدماً وعراقةً، وبين الحداثة والعصر. ولم يتبع أسلوب العلمنة المفاجئ والسريع والذي يبدو وكأنّه مستورد من الخارج أكثر ممّا هو ناتج عن جهد تقوم به الذات على ذاتها. فهل نجح في المصالحة أم لا؟ هذه مسألة أخرى.

أردت فقط من ضرب هذه الأمثلة إلى تبيان الخطوط التي انتهجتها الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال، من أجل حلّ مشاكلها وتحقيق التطوّر والتنمية في وقت راحت فيه الحداثة الأوروبية تدقّ على أبوابها.

أمّا إذا أخذنا حالة الجزائر فإننا نلاحظ انقطاعية تاريخية كاملة: انقطاعية في بنية الدولة، انقطاعية في ما يخصّ المشروعية، انقطاعية في الثقافة والإيديولوجيا السياسية... كل شيء متقطّع أو منقطع في الجزائر. ولهذا السبب، فإن الفراغ الذي خلّفه الاستعمار الفرنسي وراءه قد مُلئ بواسطة إيديولوجيا مُستعارة، إيديولوجيا غريبة على تركيبة البلد وعناصره التكوينية الأساسية. وكانت الإيديولوجيا المُستعارة هي:



الاشتراكية. وهكذا انطلقت الجزائر بعد الاستقلال بالاشتراكية، أو قل بنوع معيّن من أنواع الاشتراكية. وما قلته عن الجزائر يمكن قوله عن سورية أو العراق أو غيرهما. في كل مكان نلاحظ ظاهرة ثابتة وعامة هي: مسألة الطلاق العميق بين الدولة والمجتمع المدني.

صالح: هذا يعني أنّ المجتمع المدني لا يمكن أن يفتح فمه إلّا عن طريق الانفجارات. ولا يمكن أن يعبّر عن نفسه من خلال كلّ مكوناته وفئاته؟

أركون: بالضبط. إنه مجتمع مكبوت في عناصره الأساسية. ونحن نعلم أنه لا يمكن أن نحلّ المشاكل التي أثرتها بخصوص المشرق العربي (لبنان، سورية، العراق، مصر...) إلّا إذا حصل تعاون بين صوت المجتمع المدني أو بالأحرى أصواته المتعدّدة، وبين الدولة التي تتحمّل مسؤولية هذه الأصوات. أقصد بذلك أنها مطالبة باحترامها وخلق الشروط المناسبة والمؤسسات الملائمة لكي تعبّر عن ذاتها من خلالها، بدلاً من أن تقمعها وتكبتها. كيف يمكن التوصّل إلى ذلك؟ عن طريق وزارة الثقافة والإعلام، أولاً، ثمّ عن طريق وزارة التربية الوطنية ثانياً. ينبغي وضع الكتب المدرسية بطريقة حديثة فعلاً، بل ينبغي تغيير كل برامج التعليم في البلدان الإسلامية والعربية لأنها لا تلبّي حاجيات المجتمع، ولا تعكس صورة المجتمع، ولا تتيح لكل أصوات المجتمع أن تعبّر عن ذاتها، ولا تفتح الطريق للمستقبل والحداثة. ينبغي تعليم التاريخ في المدارس العربية من ابتدائية وإعدادية وثانوية وحتى الجامعات بالطريقة التي وضّحتها، لا بحسب الطريقة التي لا تزال متّبعة حتى الآن. هذه خطوة أساسية لا بدّ منها من أجل السير على طريق الحداثة والعلمنة والمستقبل. إن الطريقة التي يعلّم بها التاريخ حالياً في المجتمعات العربية هي طريقة تؤدّي مباشرة إلى إثارة الفتنة وتهييج بعض فئات المجتمع بعضها على بعض. (انظر مشكلة لبنان بشكل خاص). إذا كنّا نريد استمرارية الصراع والفتنة فلنستمر في تدريس مادة التاريخ والتربية الدينية كما نفعل اليوم. إذا كنّا نريد تأبيد انقسام المجتمع المدني وتشظّيه فلنستمر في تعليم التاريخ كما نحن فاعلون. لهذا السبب أقول: لا يستغربنَّ أحد ما يحصل اليوم من مآس، فهذه الثمرة من تلك الشجرة. إنّ الحل والجواب على سؤالك الهام المطروح يكْمن في الكلمات البسيطة التالية: تدريس مادة التاريخ بشكل علمي، منفتح، مطابق للواقع.



ينبغي أن تتوقّف هذه الدول عن احتقار الواقع والتاريخ ومكونات الواقع والتاريخ وتأخذ كل ذلك في الاعتبار وبالتساوي. بهذه الطريقة، وبهذه الطريقة وحدها، يمكن تشكيل نسيج المجتمع المدني بشكل متين وصلب لا يتمزّق من أول صدمة يلقاها. هذا هو الجواب وهذا هو الحل. قلت مادة التاريخ ولم أقل الفلسفة، مادة التاريخ، أوّلاً، قبل الفلسفة. وهنا يعيدنا إلى ما قلناه في بداية هذا الحديث عن أولوية علم التاريخ والمنهجية التاريخية بالقياس إلى ما عداها. بالطبع، أنا لا أريد حذف تعليم الفلسفة! هذا آخر ما أحلم به. ولكني أقول بالأولوية الإبستمولوجية لعلم التاريخ، بشرط أن نفهم من هذه الكلمة أنّها تشمل كل العلوم الإنسانية المعروفة وكما هي ممارسة عليه في أحدث البيئات العلمية طليعية. (أقصد علم الاجتماع، وعلم الإناسة (الأنتربولوجيا)، وعلم الديمغرافيا، وعلم الاقتصاد، والتربية الدينية، إلخ...).

بعد أن ننتهي من مسح الأرض تاريخياً يمكن إقامة علاقات تمفصلية وارتكازية بين المنهجية التاريخية والمنهجية الفلسفية، ولكن ليس قبل ذلك. الآن نحن لا نعرف أي شيء عن مجتمعاتنا، الآن نحن ننكر واقع مجتمعاتنا، الآن نحن نشوّه تاريخ مجتمعاتنا ونستبدل به تاريخاً آخر خيالياً لا علاقة له بالواقع، وكل ذلك من خلال الإيديولوجيا وبواسطة الإيديولوجيا. فكيف تريدنا أن نطرح حلولاً لواقع غير موجود!

ينتج عن ذلك أنّ إصلاح نظام التعليم وبرامجه جذرياً يمثّل ضرورة أساسية. وهذه هي المهمة المطروحة على وزارة التعليم الوطني والمسؤولين عنها. لا أعرف فيما إذا كان ينبغي علينا المحافظة على وزارة الشؤون الدينية أم لا. هذا سؤال لا أزال أطرحه على نفسي.

صالح: عندنا (في سورية) تدعى وزارة الأوقاف...

أركون: هذا الشيء نفسه. عندنا في الجزائر تدعى الشؤون الدينية. وعلى أي حال فعلى فرض أنّنا حافظنا عليها فينبغي عندئذ أن تشتغل بالتعاون الوثيق مع وزارتي التعليم والثقافة. ينبغي أن تمارس دورها بشكل منفتح إلى أقصى حدّ ممكن، وبروح تسير في اتجاه تشكيل المجتمع المدني حتى يصبح نسيجاً واحداً منسجماً متراصاً. أمّا إذا حافظت هذه الوزارة بكل مؤسّساتها ومعاهدها الدينية على بثّ التعاليم التقليدية والمذهبية والطائفية واللاتاريخية التي تقسّم المجتمع وتزرع فيه روح الفتنة والشقاق



فينبغي إغلاقها فوراً. ينبغي أن تشتغل هذه الوزارة بروح الانفتاح لتحرير المجتمع المدني من عقده القديمة، وليس بروح الدعاية الإيديولوجية التي تفضل نوعاً معيّناً من الأديان أو المذاهب وتحتقر بقية الأديان والمذاهب الأخرى كما لا يزال حاصلاً حتى اليوم للأسف الشديد. هذه الروح القروسطية الضيقة ينبغي أن تُحجَّم، وإلّا فلا حلّ ولا تحرير.

صالح: ولكن الخطاب الإيديولوجي السائد بكل نسخه وبنسب متفاوتة لا يعترف بمكوّنات الواقع ولا يتحمّل مسؤوليتها علمياً ومعرفياً. وهو يعتقد بإمكانية تجاوزها عن طريق القفز عليها، هذا على الرغم من أنه يجدها في كل مرة منتصبةً أمامه...

أركون: بالضبط. الدولة الموجودة تمارس عملية حرق المراحل أو الهرب إلى الأمام. ولا يبدو أنها قادرة، بصيغتها وتركيبتها الراهنة، على أن تتحمّل مسؤولية الوقائع الاجتماعية والثقافية والتاريخية الخاصة بالمجتمع المدني. هنا تكمن المشكلة الأساسية وبيت القصيد. فالدّولة التي تأسّست بعد الاستقلال أثبتت فشلها في مواجهة الواقع، وأعتقد أنّ أحداث السنوات الأخيرة قد برهنت على ذلك. الدولة الحالية تقول بينها وبين نفسها، إذا ما أخذت كل مكونات الواقع في الاعتبار، إذا ما اعترفت بوجودها كما هي على أرض الواقع، إذا ما اعترفت بالتنوع والتعدّدية داخل المجتمع المدني، فإنّ الوحدة الوطنية سوف تنفجر وسوف تنكسر. نقول ذلك وخصوصاً أننا نعلم أنّ هذه الدولة قد انطلقت في البداية وأسّست مشروعها على تصوّر معيّن للوحدة الوطنية والقومية: هو التصوّر الذي ساد القوميات الأوروبية الحديثة التي تشكّلت في القرن التاسع عشر. لقد استعارت الصيغة القومية المركزية من أوروبا دون أن تتساءل عن مشروعية هذه الاستعارة، وعن ظروفها وحيثياتها، استعارتها دون أن تتساءل كيف أنّ أمة حديثة كفرنسا قد ابتدأت تعمل من أجل وحدتها الوطنية منذ الملك هيغ كابي: أي منذ ألف سنة بالضبط! لم تتساءل أنظمتنا السياسية وأحزابنا الإيديولوجية عن الكيفية التي تشكّلت بها تاريخياً الأمة الفرنسية الحالية ولا كيف مُهِّد لها. راحت تستعيد النموذج هكذا جاهزاً وتطبقه تعسّفياً على واقع آخر دون أي تمهيد أو تعديل لكي يتلاءم مع الواقع الجديد.

يُضاف إلى ذلك أنهم أرادوا تشكيل الوحدة الوطنية ارتكازاً على عمود واحد من



أعمدة الأمة، أو على قاعدة واحدة من قواعدها. بمعنى آخر لقد تبنّوا صوتاً واحداً من أصواتها وكمّوا أفواه كل الأصوات الأخرى. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تنفجر المشاكل والتمزقات في نسيج المجتمع المدني بعد مرور بضع عشرات من السنين. وهذا خطأ مطلق لا تريد الأنظمة المعنية أن تعترف به. فالتحليل التاريخي والاجتماعي والسياسي (بمعنى الفلسفة السياسية) للعلاقات الكائنة بين الدولة والمجتمع المدني يثبت هذا الخطأ بسهولة. هناك شيء آخر أحبّ أن أضيفه إلى كلّ ما تقدّم: وهو أنّ التصور الفيدرالي متّخذاً كحل سياسي ممكن لمشكلة التعدّدية الثقافية في المجتمع المدني لم يخطر أبداً على بال أي قائد سياسي عربي أو إسلامي، ولا أي واحد.

صالح: لماذا؟

أركون: لأن العرب والمسلمين فكّروا دائماً بمسألة الدولة من خلال المركزية.

صالح: هل هذا راجع إلى تأثير النموذج الفرنسي والقوميات الأوروبية أم إلى التاريخ الإسلامي ذاته؟

أركون: لا. هذا ليس عائداً كلياً إلى تأثير النموذج الفرنسي أو الأوروبي. وإنما ينبغي علينا هنا أن نوسّع من دائرة التحليل التاريخي لكي تشمل شريحة أطول وأقدم من الزمن. إنها شريحة تتجاوز القرن التاسع عشر، عصر القوميات الأوروبية بامتياز. وربما كان ينبغي أن نأخذ في الاعتبار التراث الطويل والقديم جداً للديانات التوحيدية. ماذا تعني الديانة التوحيدية بالضبط؟ إنها لا تعني فقط الإيمان بإله واحد، وإنما تعني أيضاً إعلان وجود حقيقة واحدة معبَّر عنها من قبل البشر. ما معنى هذه العبارة الأخيرة؟ معناها أنه توجد دائماً هوّة أو فجوة واسعة بين الحقيقة المُستهدَفة والمكوَّنة من قبل كتابات الوحي، والتي تمثّل حقيقة منفتحة غنية لأنها تعبّر عن ذاتها بطريقة مجازية رمزية، وبين حقيقة التيولوجيين (أي الفقهاء) التي تحوّل هذه الحقائق الرمزية المنفتحة للكتابات المقدّسة إلى نوع من الحقائق المركزية المغلقة (logocentrique). ونحن نعلم أنّ الفقهاء (بالمعنى الواسع للكلمة) قد اشتغلوا يداً بيد مع السلطة السياسية: أي مع الخليفة، أو الإمبراطور، أو الباب، أو الأمير، أو السلطان، أو الملك أو رئيس الجمهورية. وإذن، فيوجد هناك تضامن فعّال على مستوى التصوّر النظري وعلى مستوى الممارسة السياسية والتجسيد المؤسساتي بين التركيبات التيولوجية الناتجة



عن الأديان التوحيدية، وبين مفهوم الدولة المركزية. وهذه مشكلة تخصّ الفلسفة السياسية في العمق. هناك نوع من التضاد والتمايز بين الثقافة السياسية التي تنظر إلى مشكلة المجتمع المدني من خلال منظور الفيدرالية، وبين الفكر السياسي الذي ينظر إلى مشكلة المجتمع من خلال المفهوم الواحدي، الاحتكاري، المركزي الموجّه نحو الحقيقة: أي حقيقة الدولة والحقيقة التيولوجية في آنٍ معاً.

صالح: وإذن فهي حقيقة واحدة لا تقبل بأن يشاركها أي شيء آخر؟

أركون: بالضبط. إنها واحدة أحادية. الشعار المشهور يقول: «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة». شعار جميل وفصيح، ولكن ألا ينبغي أن ننظر إلى الواقع بكل تعدديته وتنوعه وغناه؟ وهل يحق لنا أن نتجاهل ذلك فنكذّب الواقع ونصدق الشعار؟ ومن الذي سيستفيد من ذلك؟ أنا أقول: لا الواقع ولا الشعار. حتى فرنسا ابتدأت الآن تخفف من مركزيتها الشديدة الصارمة، وتتبع خطة عامّة شاملة لسياسة اللامركزية. وإذن، فالاعتراف بالتعدّدية والتنوّع ليس مضاداً لعاطفة التضامن أو الوحدة، وإنما هو مقوٍّ لها ضمن مقياس أنه يجعلها تبدو أكثر واقعية، وأكثر إنسانية. طبيعة البشر التعدّد والتنوع واختلاف المشارب والأذواق. والشعار السياسي الصارم لا يترك مجالاً للتعددية. والواقع أنه يمثّل شعار الثقافة السياسية التي تهيمن على كل أشكال الدولة التي تجسّدت تاريخياً في الفضاء الإسلامي، هذا على الرغم من أنه لم يتحقّق بشكل كامل في أي يوم من الأيام. فدائماً كانت هناك مناطق عاصية أو مراكز سلطوية متنافسة.

ففي المغرب، مثلاً، كان يوجد دائماً تمايز واضح بين فضائين اثنين: بلاد المخزن/ وبلاد السباع (والتسمية لا تزال شائعة حتى اليوم). وبلاد المخزن هو الفضاء السياسي الذي تسيطر عليه الدولة المركزية الحامية للحقيقة الإسلامية كما حدّدها الفقهاء والمتكلمون. وأما بلاد السباع فهي الأطراف البعيدة والمناطق النائية والوعرة التي تستعصي على سيطرة الدولة المركزية. وهذا التقسيم مهم جداً وقديم جداً. وإذا ما أردنا تشخيص المشاكل الحالية للدول العربية والإسلامية، فإنه يلزمنا النظر للأمور من خلال المدّة الطويلة بحسب مصطلح شهير لفيرنان بروديل، أحد كبار رواد علم التاريخ الجديد في فرنسا. فنظرتنا للتاريخ (أو لمشاكله) تختلف فيما إذا أخذنا شريحة زمنية قصيرة (قرناً أو قرنين)، وفيما إذا أخذنا فترة طويلة: عدة قرون مثلاً.



والمشاكل المطروحة في سؤالك المركزي عن الطائفية والمذهبية في المشرق العربي لا يمكن دراستها من خلال ثلاثين أو أربعين سنة فقط، وإنّما ينبغي أن نعود إلى الوراء قروناً طوالاً لكي نعرف كيف نشأت، ومتى نشأت، وكيف تطوّرت وترسّخت. كل هذه أشياء لا تجيب عنها الأحزاب السياسية ولا منظّروها المتسرّعون الغائصون في تفاصيل الحاضر أو اللّاهثون وراء الأحداث. ينبغي إذن أن نقوم بهذا التحليل للدولة ولتاريخ اللاهوت السياسي وليس فقط الفلسفة السياسية التي تلهم الدولة أو توجّهها. وبعد أن نفرغ من دراسة المسألة في الفترة الإسلامية الكلاسيكية، يمكن أن ننتقل لدراستها في الفترة المعاصرة، الناتجة عن القوميات التوحيدية للقرن التاسع عشر الأوروبي مع العقل المعلمن الذي وصفناه، كانت قد تعاقبت على التيولوجيا السياسية التي وجّهت الدولة الإسلامية في العصر الكلاسيكي زمن الخلافة. لقد تعاقبت عليها تعاقباً بمعنى أنها تشكّل استمرارية لها ولكن بأثواب أخرى، ومصطلحات ومفاهيم أخرى. فبدلاً من أننا كنا نقول الأمة الإسلامية أو الأمة المحمدية مع كل الرؤيا الدينية المرافقة لها، أصبحنا نقول الأمة العربية أو القومية العربية، أو القومية التركية، أو القومية الفارسية، إلخ... والقادة السياسيون لا يحلّلون عملية التعاقب والاستبدال هذه لأنّهم يمتلكون السلطة السياسية ويريدون المحافظة عليها، وليس من شأنهم القيام «بنقد العقل السياسي». وعندما يقوم باحث أو مؤرّخ بمثل هذا العمل فإنهم يتّهمونه بأنه شخص لا علاقة له بالموضوع، أو لا يفهم شيئاً ولا ينبغي الاستماع إليه هذا إذا لم يقولوا إنه خائن للأمة العربية والإسلامية!... ذلك أنه من أجل تسفيه لغة التحليل التاريخي الدقيق فإنهم يلجأون لاستخدام سلاح الرّدع المطلق: أي التكفير والتخوين. وسلاح الردع المطلق هذا يستخدم في الوقت ذاته من قبل القادة السياسيين ورجال الدين، ثم من قبل الموظفين الإيديولوجيين الذين تعاقبوا على الفقهاء التيولوجيين في ممارسة هذه الوظيفة الردعية الخطرة.

صالح: وهذا ما بيَّنته بجلاء ووضوح في كتاب «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» الذي أصدرناه في بيروت عام 1986. فقد درست العلاقات الجدلية الكائنة بين ذروة السيادة العليا للمشروعية، وبين السلطات السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ البداية وحتى يومنا هنا. وأعتقد أنّ التحليل كان مضيئاً جداً...



أركون: نعم. كل هذا مرتبط بالمسألة العامة والدائمة لما أدعوه بذروة السيادة العليا. فذروة السيادة العليا في التراث الإسلامي مارست ولا تزال تمارس دوراً تقديسياً ومقدِّساً للسلطة السياسية الأكثر مباشرة ودنيوية وعنفاً في بعض الأحيان. والسبب هو أنّ المخيال اللاهوتي الديني مختلط كلياً في أذهان الناس بالمخيال السياسي. فمعظم الناس ـ بما فيهم المثقفون ـ لا يستطيعون التفريق بينهما. فالسياسي يقدّم نفسه اليوم في أثواب اللاهوتي والديني وتنطلي اللعبة على الجميع. وذلك لأن هذه المسألة التاريخية المعقدة لم تُحلَّل ولم تُدرَس حتى الآن لا في اللغة العربية ولا في اللغات الإسلامية الأخرى. هذا في حين أنّ التمايز بين اللاهوتي والسياسي واضح جداً في بلد حديث مُعَلْمَن كفرنسا مثلاً.

ودور الخطاب السياسي منذ الاستقلال، وبمعنى من المعاني «نجاحه»، هو أنه استطاع إحلال المشروعية الإيديولوجية والسياسية محل الخطاب التيولوجي الذي كان يخلع المشروعية على الخليفة ونظام الخلافة.

صالح: ولكن هذا الخطاب أصبح يتهاوى الآن ويتكسّر، ونلاحظ عودة الخطاب القديم للمشروعية التيولوجية الذي ربّما راح يتكسّر بدوره أيضاً بعد تجربة عشر سنوات...

أركون: بالطبع، بالطبع. إنه يتهاوى الآن ويتفتّت ولكن البديل ليس جاهزاً. وعندما تحصل أحداث دموية في بعض البلدان نلاحظ أنّ النظام السياسي يسحقها بشدّة، ثم يلوي عنقه قليلاً حتى تمرّ العاصفة، وبعدئذ يعيد الأمور إلى نصابها ويقوم بعملية التطبيع والتدخين من جديد، وكأنه لم يحصل أي شيء. وهكذا تستمرّ الأمور حتى تحصل أحداث دموية جديدة. ولهذا السبب فإني ألحّ، كمؤرخ وكباحث، على أهمية المقابلة والمجابهة التحليلة النقدية بين مشكلة الدولة، ومشكلة المشروعية، ومشكلة المجتمع المدني الذي لم يتشكّل في بلداننا حتى الآن على الوجه المطلوب. وإذ أقول ذلك لا أهاجم الدول والأنظمة كما هي عليه. فهذه ليست مهمّتي. مهمتي تكمن في تحليل الوضع من خلال منهجيات الفلسفة السياسية والتيولوجيا السياسية.

أنتهز المناسبة هنا لكي أشير إلى أنّ مصطلح «التيولوجيا السياسية» ليس شائعاً ولا منتشراً بما فيه الكفاية. وينبغي أن نهتم به لأنه مهم جداً من أجل فهم ما يجري حالياً



في المجتمعات الإسلامية والعربية. فالتيار الإسلامي المعاصر يغطي التيولوجيا السياسية بخطاب يزعم أنه ديني، ولكنه في الواقع خطاب سياسي دنيوي بشكل كامل.

صالح: ولكن الناس لا يعرفون كيف يميّزون بين الخطاب السياسي والخطاب التيولوجي اللاهوتي، فينجرون وراء هذه الخطابات والشعارات التي تحتمي بالدين وتدّعي مشروعيته في حين أنها سياسية، سلطوية، مادّية بشكل كامل.

أركون: بالطبع، بالطبع. وهنا يحصل الخلط كما قلت سابقاً في المخيال التيولوجي - السياسي للعالم الإسلامي المعاصر. فهذا العالم هو الآن مغموس كلياً في المخيال المذكور ومن الصعب التفريق فيه بين الجزء التيولوجي، والجزء السياسي المعلمَن. وهذا الفصل واضح ومتمايز تماماً في الحياة الأوروبية، ولكن الأمر لم يكن كذلك قبل الثورة الفرنسية. فالفضاء العقلي للعصور الوسطى، حيث كان الدين مغموساً بكل شيء أو يغطي كل شيء، غير الفضاء العقلي للحداثة، وتحليل الأمر بهذا الشكل لم يحصل حتى لدى المثقفين المسلمين والعرب. فماذا نقول، إذن، عن الجماهير الفقيرة المرتبطة بعقائدها الموروثة والمعتادة على تديّنها وتقواها؟ مهما يكن من أمر فإنّ عملية العلمنة والتعلمن حاصلة حتى دون أن نشعر بها. والدليل على ذلك أنّ الرغبة في تشكيل الوحدة الوطنية القومية على الطريقة الأوروبية قد حلّت كلياً في الوعي الجماعي محلّ فكرة الوحدة المحمدية أو الإسلامية، التي هي فكرة أخروية تيولوجية وليست تاريخية. من يحلم الآن في سورية أو مصر أو العراق بعودة الخلافة العثمانية أو بتشكيل الوحدة الإسلامية؟ على العكس، هناك الكثيرون الذين يحلمون بتشكيل الوحدة القومية أو الإقليمية لبعض مناطق العرب. وإذن، فالعلمنة حاصلة شئنا أم أبينا، وهذا ليس إلّا مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى لا تُحصى. ونلاحظ أنّ العلمنة تُصيب حتى اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها. لقد غاب المنظور الأخروي (أي الديني، اللاهوتي) عن الأنظار كلياً، ولم يعد المسلمون المعاصرون يعرفون ماذا تعني النزعة الأخروية. وعندئذ راحت فكرة الوحدة الوطنية تمارس دورها كنوع من الأخرويات الأرضية كلياً. وهذه العملية التاريخية الشديدة الأهمية (أقصد عملية التَعَلمُن) هي الآن في طور الحصول في طول العالم الإسلامي وعرضه. ولا تخدعنّك مظاهر عودة الخطاب «الإسلامي» وشعاراته ومفرداته إلى السطح بشدة، فهي تخفي وراءها أشياء أعمق وأهم بكثير.



فالعلمنة الفعلية والواقعية تكتسح اليوم كل المجتمعات العربية والإسلامية. ولكن لا أحد يشعر بذلك أو ينتبه إليه لسبب بسيط: هو أن الخطاب التحليلي الحديث غير متوافر في الساحة الثقافية.

صالح: وإذن فالعلمنة «ماشية» في مجتمعاتنا؟

أركون: بالتأكيد. أنا أرى أنّ العالم الإسلامي - وبالتالي العربي - خاضع اليوم لقوى علمنة ضخمة، ولكنه لا يعرف كيف يحلّلها وبالتالي فلا يستطيع أن يراها. وهذا يشبه ما قلته عن الطبري في بداية حوارنا. فالطبري عندما كان يقول: يقول الله... ثم يعطي تفسيره وكأنه مطابق تماماً لقول الله أو لمقصد الله، فإنه لم يكن يعرف أنه يتلاعب عن غير وعي منه بالأنظمة التيولوجية. وذلك لأنّ مفهوم النظام التيولوجي بحد ذاته كان يشكّل اللامفكّر فيه بالنسبة له. فهو كان ينتج نظاماً تأويلياً ويعتقد أنّه الوحيد الصحيح دون أن يعرف أنه يمكن أن توجد أنظمة تأويلية وسيميائية أخرى، وقد وُجدت. وعلى الشاكلة نفسها نحن نعيش الآن (في العالم الإسلامي) في طور التّعلمن الكاسح والشائع دون أن نستطيع رؤيته في طبيعته العلمانية الصرفة، ودون أن نستطيع رؤية العمليات العديدة التي تنتج بواسطتها عملية العلمنة والدنيوة يوماً بعد يوم. ثم نغمض أعيننا، أو قُلْ إنهم يغمضون أعيننا بواسطة المفردات الإسلامية التي تحجب عملية التَّعلمن هذه وتبرز ما يحصل الآن وكأنّه ديني، إسلامي، هذا في حين أنه تجري تحت غطاء هذا الإسلام عمليات العلمنة الأكثر اتساعاً وتدميراً. قلت اتساعاً وتدميراً لأنها، أوّلاً، غير مرئية من قبل المسلمين في كامل وضعيتها وماديتها الإيجابية، ولأنها، ثانياً، تدمّر العوالم القديمة وتخلق العوالم الجديدة. ولكن نظراً لغياب التحليلات العلمية المعقّدة عن ساحة المجتمعات العربية والإسلامية فإن أحداً لا يعرف شيئاً من شيء ونجد أنفسنا نتخبّط في فوضى معنوية كاملة. قلت فوضى معنوية وكان يمكن أن أقول فوضى سيميولوجية أيضاً. فهذه الفوضى لا تخصّ نظام اللغة فقط، وإنّما تتجاوزه لكي تشمل كل مظاهر الحياة الإسلامية ومناحيها. فنظام العمارة، مثلاً، يعاني من فوضى معنوية لأنا نجد المبنى الحديث الفخم بجوار المبنى العتيق المتهدّم بجوار بيت الصفيح. إلخ... باختصار نشهد خلط القديم بالحديث بشكل منفر ومضطرب معنوياً ودلالياً. وكذلك الأمر في ما يخصّ الأزياء ونظام اللباس: ففي الشارع الواحد تجد



كل أنواع الألبسة من التقليدي العتيق إلى آخر طراز أوروبي. وهكذا دواليك... إننا نعيش الآن فوضى معنوية ودلالية (سيميولوجية) لا مثيل لها. هذا، دون أن أتحدّث عن الفوضى المصطلحية في مجال اللغة والكتابة العربية. فلم نعد نستطيع أن نعبّر عن فكرة ونحن واثقون أنها ستصل إلى القرّاء كما هي من كثرة ما شوّهت هذه اللغة واضطربت معانيها ودلالاتها على أيدي الكتاب المتسرّعين. وعلى أي حال، فهناك نقص في التحليل والمحلِّلين، في الفكر والمفكرين، في البحث العلمي والباحثين.

صالح: لا ريب في أنّ المثقفين العرب القادرين على إنتاج هذه التحليلات الدقيقة والقادرين على السيطرة على المصطلح لا يزالون قليلي العدد. ولكن هناك مشكلة أخرى إضافية: فأصواتهم تبدو مخنوقة أو ضعيفة بالقياس إلى أصوات السلفيين المعتدلين من أمثال الشيخ الشعراوي في مصر الذي يُقال إنّه يتحدّث على التلفزيون المصري مرّة كل أسبوع بطريقة أبعد ما تكون عن العلم والتاريخ، ومع ذلك فيجذب إليه ملايين المشاهدين. فلماذا يستطيع البحث العلمي والباحثون أن يفعلوا تجاه ظاهرة ضخمة كهذه؟ وأي تأثير سيكون لهم؟

أركون: هذه ظاهرة برزت في السنوات الأخيرة. وليس الشيخ الشعراوي وحيداً في الساحة، فهناك غيره في الجزائر أو سورية أو تونس أو السودان، إلخ... وهذه هي طريقة مجتمعاتنا في التعبير عن نفسها حتى الآن، وذلك لأنها محرومة من حقّ التعدّدية في الأصوات والاتجاهات الفكرية. فهي مجبرة على أن تستمع إلى صوت واحد فقط من أجل تحقيق الوحدة الوطنية. فهناك، أوّلاً، صوت الرئيس أو الزعيم أو الأمين العام أو القائد. وهناك، ثانياً، الصوت الذي يخلع المشروعية الدينية على صوت الزعيم وخطّه السياسي والذي هو صوت الإسلام الرسمي المعتدل: أي صوت الشيخ الشعراوي وأمثاله في بقية الأقطار. ولكن، وكما قلت لك سابقاً، فإنّ السلطة السياسية نفسها مرتبطة بفلسفة سياسية مستوردة على الرغم من كل المظاهر. إنها لم تنبثق من الداخل، أي من علم التاريخ وعلم الاجتماع والأنتربولوجيا المطبّقة على مجتمعاتنا. مجتمعاتنا مثل المريض الذي يوصف له الدواء قبل التشخيص والتحقق من نوعية المرض بالضبط. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تكون نتائج المعالجة بحجم الكارثة.

صالح: ولكن الشيخ الشعراوي وغيره من قادة الرأي العام الديني، قد خرجوا من



مجتمعاتنا، بل ومن أعماق مجتمعاتنا، و لم يُستوردوا استيراداً من الخارج!...

أركون: لقد خرجوا بالأحرى من أعماق متخيَّل مجتمعاتنا. ينبغي أن ننتبه للأمر. ما يقدّمه هؤلاء الأشخاص هو متخيَّل لمجتمعاتنا وليس معرفة حقيقية بها. إنهم يغذّون متخيَّل الجماهير الشعبية الفقيرة باستمرار، ويلعبون على وتر عواطفها وغرائزها. وبما أنه متخيَّل مهيمن ومسيطر تاريخياً فإنه يغطي على بقية الأصوات الأخرى التي تتكلّم في مجتمعاتنا دون أن يسمعها أحد. فمثلاً سيّد عويس في مصر، من يسمع باسمه؟ قلة قليلة. هذا، على الرغم من أن سيد عويس عالم اجتماع وباحث جاد قدّم تحليلات رائعة وصحيحة عن المجتمع المصري. ولكنه كمن يصرخ في الصحراء، فلا أحد يستمع إليه، ولا يمتلك وسائل الإعلام المصرية التي يمتلكها الشيخ الشعراوي وغيره. والسبب أنّ خطابه لا يمشي في اتجاه الإيديولوجيا الرسمية والخطاب الرسمي. هذا لا يعني أنه غير قومي أو غير وطني! على العكس، إنه قومي مصري شديد الاعتزاز ببلده. ولكنه مهمَّش ومعزول. وقِس على ذلك الكثيرين.

III ـ الحل الذي يقترحه أركون: التعليم المُعَلْمَن لتاريخ الأديان والمذاهب

صالح: بعد أن وصلنا بالحديث إلى هذه النقطة أريد أن أسألك: ما هي الحلول التي تقترحها لمعالجة الأمراض والمشاكل المتفشيّة حالياً في المجتمعات العربية عموماً وفي منطقة الشرق الأوسط خصوصاً؟

أركون: الحل، كما قلت سابقاً، يكمن في تعليم تاريخ الأديان والأنتربولوجيا الدينية على الطريقة الحديثة، والتوقف كلّياً عن إعطاء حق الكلام في الفضاء المدني العام للمجتمع لذلك الخطاب التقليدي الطائفي الذي يفرض نفسه وكأنه الدين الوحيد! هذا لا يعني أننا ندعو إلى منع الناس من ممارسة الطقوس والشعائر الدينية! انتبه إلى ذلك. هذا غير ممكن وغير مقبول وغير معقول. ما ندعو إليه يشبه ما حصل في فرنسا مثلاً بعدما تمّ الفصل بين الكنيسة والدولة.

صالح: وإذن، فما تدعوه بالعلمنة النضالية كانت إيجابية ومفيدة على الرغم من كل نواقصها والانتقادات التي توجّهها إليها؟

أركون: بالتأكيد. ومن قال إنها ليست إيجابية؟! إنّ الفصل القانوني بين الكنيسة



والدولة (أو بين الجامع والدولة) شيء مستحبّ وضروري. فالفضاء المدني للمجتمع ينبغي أن يكون لكل المواطنين من دون أي تمييز بينهم بحسب أديانهم، أقلية كانت أو أكثرية، مسيحية أو إسلامية. هذا شيء ضروري وأكثر من ضروري. والعلمنة بهذا المعنى حقّ وواجب. ففي المجتمع الحديث المَعلمَن لا يحقّ لأي مواطن أن يعدّ نفسه أفضل من مواطن آخر لسبب بسيط هو أنه ينتمي إلى دين الأغلبية أو مذهب الأغلبية! ولو صحّ ذلك لما حق لميشيل روكار، رئيس فرنسا الحالي، أن يكون أكثر من مدير منطقة في فرنسا! فهو بروتستانتي وفرنسا كاثوليكية بأغلبيتها الساحقة. ولما حقّ لليونيل جوسبان، أكبر وزير في حكومة روكار أن يكون أكثر من مدير جامعة لأنه بروتستانتي هو الآخر. وقُل الأمر نفسه عن وزير الداخلية القوي: بيير جوكس... ولكن الفرنسيين تجاوزوا هذا النمط من التفكير لحسن الحظ، وإن يكن بعد عناء ومعاناة طويلة. وأنتم، في منطقة الشرق الأوسط، يمكنكم أن تتجاوزوه إذا ما اتّبعتم طريق التنوير والنهضة الحقيقية وتشكيل المجتمع المدني الحديث. بهذا المعنى فإن العلمنة تشكل قفزة نوعية، أو بالأحرى طفرة نوعية، في تاريخ المجتمعات البشرية. فهي التي نقلت البشرية من الفضاء العقلي للقرون الوسطى، إلى الفضاء العقلي للتقدّم والحداثة. وأنت ترى كيف ينعم بها المواطن الفرنسي ويؤدّي ذلك إلى خيره وخير المجتمع ككل. إن الدولة العلمانية الحديثة إذ منعت غزو الفضاء العام للمجتمع المدني من قبل الخطاب العقائدي الإيماني قد فعلت عين الصواب. فالخطاب العقائدي والتقليدي التبشيري يمكن أن يحصل في العائلة أو في الجامع أو في الكنيسة. كل هذا مشروع ومُباح، فالعلمنة لا تعني القضاء على الدين، أو منع الناس من ممارسة شعائرهم الدينية، وإذا كانت كذلك فنحن أوّل من يقف ضدها. أنظر إلى باريس ترَ أنّ المسلم يستطيع أن يمارس شعائره في الجامع، والمسيحي في الكنيسة، واليهودي في الكنيس، والبوذي في المعبد، إلخ... ولكن لا أحد يجبره على ممارستها إذا لم يشأ ذلك. هو حرّ في أن يصلّي أو لا يصلي. ولكنه ليس حراً في أن يجبر الناس على هذا أو ذاك. وللمسلم الفرنسي، بهذا المعنى، الحقوق نفسها التي يمتلكها الكاثوليكي الفرنسي على الرغم من أنه يمثّل مذهب الأغلبية في البلاد منذ أقدم العصور. ولكن لا يحقّ لهذا ولا لذاك أن يستخدم الفضاء المدني العام للتبشير بدعوته أو بدينه (كأن يستخدم



التلفزيون لذلك مثلاً، أو الراديو، أو المدرسة العامة، إلخ...). فهذا ما يثير الفوضى ويسبّب المشاكل الطائفية. هذا ممنوع منعاً باتاً. وبهذه الطريقة تحافظ فرنسا على نسيج المجتمع المدني. بمعنى آخر، فإن الفضاء العام للمجتمع ينبغي أن يكون حكراً على تعليم تاريخ الأديان، والأنتربولوجيا الدينية، وعلم التأويل الحديث...

صالح: وما الذي ستفعله بكليات الشريعة؟

أركون: ينبغي على كليات الشريعة (وعموم المعاهد الدينية التقليدية) أن تعدّل مناهجها وأساليبها لكي تمارس دورها كما يمارس معهد الدراسات الكاثوليكية في باريس دوره، وكما يمارس معهد التيولوجيا الكاثوليكية في ستراسبورغ دوره، وكما يمارس معهد التيولوجيا البروتستانتية في ستراسبورغ أيضاً دوره، وكذلك الأمر في ما يخصّ المعاهد المماثلة في إنكلترا وألمانيا الغربية، إلخ... إذهبْ إلى هذه المعاهد وانظر في مناهجها وبرامجها لكي ترى الفرق بينها وبين كليّات الشريعة لدينا! أنظر مثلاً في برنامج التعليم الخاص بمعهد التيولوجيا الكاثوليكية في ستراسبورغ. فهو معهد تشرف عليه الدولة الفرنسية. وهو يقدِّم الشهادات الجامعية للطلاب كما يحصل في بقية الكليات والجامعات الفرنسية الأخرى. والتعليم فيه يقدّم بطريقة علمانية.

صالح: وهل يعقل تعليم الأديان بطريقة علمانية؟!...

أركون: بالطبع! هناك تعليم علماني للتيولوجيا وتاريخ الأديان والفكر الديني يقابل التعليم التقليدي والإيماني العقائدي. وهذا هو أفضل معنى للعلمنة. وأنا شخصياً أطالب بتأسيس معهد للتيولوجيا الإسلامية في فرنسا، مثله مثل بقية المعاهد المذكورة. وهذا المعهد ـ إذا ما أنشئ ـ سوف يشرف عليه أساتذة جامعيون وباحثون مختصّون في العلوم الإنسانية والاجتماعية كافة. ولن يكون مُداراً من قِبَل الشيوخ ورجال الدين. فهؤلاء مسؤولون عن الجوامع فقط والمعاهد الملحقة بها. فجامع باريس والمعهد الإسلامي التابع له مثلاً يؤدّي دوره الخاص تجاه الطائفة، وهذا شيء ضروري وواجب. ولكن المعهد الذي أدعو إلى إنشائه مختلف تماماً. إنه معهد للبحث العلمي والتاريخي عن الإسلام مثله مثل أي معهد للبحوث العلمية في العالم. وهو يوظّف الأساتذة كما يوظّف أساتذة الجامعة الفرنسية في كليات علم الاجتماع، أو التاريخ، أو الأنتربولوجيا، أو علم النفس، إلخ... وبناءً على المعايير والكفاءات العلمية نفسها.



هذا هو مفهوم الدولة العلمانية التعددية. الدولة علمانية ما دامت تحترم تعددية المجتمع المدني وتضمن لكل أعضاء المجتمع حرية التعبير عن أنفسهم، بشرط ألّا تؤدّي هذه الحرية إلى بثّ عوامل الاضطراب والشغب في المجتمع. والدولة تلتزم بمساعدة أي مؤسسة تعليمية (سواء أكانت معهداً أم جامعة) ضمن مقياس أنها تأخذ على نفسها عهداً باحترام الخطاب العلمي والعلماني عن الدين وتؤمن له شروط الوجود والانتشار. كلّ ما أطلبه، إذن، من أجل تصحيح العلمنة في فرنسا هو إدخال تعليم تاريخ الأديان في الثانويات والجامعات بصفتها أنظمة ثقافية كبرى سيطرت على البشرية الأوروبية طوال قرون وقرون. عندئذ يمكن للأساتذة أن يشرحوا للطلاب النصوص الكلاسيكية للأدب الفرنسي. وكل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة، وإحلال تاريخ الأديان والأنتربولوجيا الدينية محلّه. ثم تدريس تاريخ الأنظمة التيولوجية بصفتها أنظمة ثقافية، لا بصفتها أنظمة من الحقائق المطلقة التي تستبعد بعضها بعضاً، والتي تفرض نفسها على الطفل المسلم أو المسيحي أو البوذي أو اليهودي منذ نعومة الصغر عندما لا يكون قادراً على التسلح علمياً تجاهها. وهذا ما يشجّع الطائفية ويرسّخ الانقسام في المجتمع المدني أبدياً. قلت وأكرّر القول إن التعليم التقليدي للدين يمكن أن يتمّ في إطار المؤسسات الخاصة وأماكن العبادة، ولكن ليس في إطار الفضاء العام للمجتمع المدني. فهذا الإطار هو لكل الناس بغضّ النظر عن طوائفهم ومذاهبهم التي وُلدوا فيها. وينبغي على الدولة أن تحافظ عليه بأي شكل لأن في ذلك مصلحة الأمة والأفراد ككل. هذا يعني ضرورة القيام بدراسة تاريخ التيولوجيا اليهودية والمسيحية والإسلامية في الوقت ذاته، من أجل تبيان كيف تشكّلت هذه التيولوجيات تاريخياً، وكيف تمارس دورها، وكيف يمارس العقل التيولوجي دوره.

وهذا ما أفعله في دروسي في السوربون كما تعلم. ودرسي يحضره أحياناً أشخاص من أديان متفرّقة مسيحية أو يهودية، ولا أحد يجيئني في نهاية الدرس ويقول لي إنّي تحيَّزت للإسلام ضد هذه الأديان. ينبغي على المؤرخ (وخصوصاً مؤرّخ تاريخ الأفكار) أن يمارس عمله بشكل محترف وموضوعي. ينبغي أن يكون قادراً على أن



يتخذ مسافة ما بينه وبين عواطفه الشخصية والعقائد التي تربّى عليها منذ الصغر، وإلّا فليذهب وليلقِ خطبة دينية أو موعظة حسنة، ولكنه عندئذ يبطل أن يكون مؤرّخاً أو باحثاً. أنا لا أقول بإلغاء التعليم التقليدي للأنظمة العقائدية والدينية، ولكنني أقول بضرورة موازنتها في مجتمعاتنا عن طريق إنشاء المعاهد والكليات لعلم اجتماع الأديان والتاريخ المقارن للأديان والأنتربولوجيا الدينية. ففي ذلك الخير، كل الخير، للعلم والدين والمجتمع. هنا يكمن الحلّ في رأيي. وهذه هي العلمنة بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة. إنها لا تعني القضاء على الدين أو الإيمان كما يتوهّم بعضهم! على العكس، إنها تولي أهمية كبرى للبُعد الروحي والديني لدى الإنسان. وهنا يكمن الفرق بينها وبين الفلسفة الوضعية والعلمانية المناضلة التي سادت القرن التاسع عشر، والتي لا تزال سائدة لدى بعض العلمانيين المتطرّفين الذين يرفضون بشكل قاطع أخذ مسألة البُعد الديني للإنسان في الاعتبار. إنهم يرفضون حتى مجرّد البحث فيها. أمّا أنا فأعرِّف العلمنة على الشكل التالي: إنها الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة. ولا شيء ينبغي أن يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود. وهذه هي العلمنة الإيجابية في رأيي. إنها تأخذ الإنسان في كليته المادية والروحية دون أن تؤثر بُعداً من أبعاده على حساب البُعد الآخر. وما دام لبنان (وغير لبنان) لم يعتنق هذه العلمنة الإيجابية الفاعلة، لا السلبية المنفعلة، فإنه لن يجد حلاً جذرياً دائماً لمشاكله المأساوية. أقصد بالعلمنة السلبية موقف أولئك الذين يقولون: حسناً، ليبقَ كل واحد منّا منغلقاً على دينه أو مذهبه، ولنتجنب الخوض في هذه المسائل التي تفرّق بيننا، ولنتحدّث فقط عن الشؤون التي تجمعنا كالاقتصاد والتجارة والزراعة، إلخ... بمعنى آخر: «الدين لله والوطن للجميع». ولكن هذا الشعار الجميل لا يحلّ المشاكل للأسف، بل إنه يمثّل نوعاً من الهرب أمام المشكلة الأساسية وعدم الجرأة على مواجهتها. فالدّين ليس لله فقط، وإنما هو موجود في الشارع وفي أعماق الفرد والمجتمع. وما دام المثقّفون العرب غير قادرين على طرح حل آخر، والدخول في صلب الموضوع بدلاً من التهرّب منه باستمرار، وتصحيح النّظرة التراثية والتقليدية للدين، وشقّ طريق عربي إسلامي وعربي مسيحي للعلمنة الإيجابية، فإني لا أرى في الأفق حلاً مقبولاً أو ناجعاً. هذه هي المهمة الكبرى المطروحة على الفكر العربي في



السنوات القادمة. ولا أرى مهمّة أكبر منها في الوقت الحاضر.

إنّ العلمنة التي أدعو إليها هي علمنة إيجابية وفاعلة بمعنى الانخراط الثقافي والمسؤولية الفكرية. وأنا لا أخشى من معالجة المشاكل الحارقة والصعبة، ولكنني أعالجها عن طريق منع نفسي من اختيار مذهب ضد مذهب آخر، أو دين ضد دين آخر. وذلك لأني أهدف إلى دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني ووظائفه، ولا تهمّني مضامين العقائد والمذاهب بحدّ ذاتها. فالمضامين والتفاصيل قد تختلف، ولكن الآليات واحدة.

صالح: يهمّك بشكل أساسي تحليل آليات العقل التيولوجي...

أركون: نعم، الشيء الذي يهمّني هو دراسة الآليات العقلية التي أدّت إلى توليد هذه الأنظمة التيولوجية والعقائدية المختلفة. كما أهتم بدراسة الآليات الاجتماعية التي تستخدم هذه الأنظمة العقائدية من أجل غايات سلطوية. بمعنى آخر، فإني أدرس آليات التمفصل والتقاطع بين اللاهوتي/ والسياسي وتأثير هذا على ذاك أو العكس. وهذه هي العلمنة الإيجابية (لا السلبية ولا المبتورة) التي تسعى من أجل السلام بين الأديان والمذاهب والطوائف. ولكن هذا الموقف العلماني الواسع والمفتوح صعب جداً على الاكتساب. فهو يتطلّب هدم الجدران والحواجز التي سيطرت على البشر زمناً طويلاً، والتي فرّقت أبناء الوطن الواحد عن بعضهم البعض زمناً طويلاً أيضاً. وينبغي، بهذا الصدد، مكافحة «الكتب السوداء» التي أشرت إليها في سؤالك المركزي، والتي تصبّ الزيت على النار في الظروف الحالية... فهذه الكتب والمنشورات محشوّة بالأغلاط والمغالطات التاريخية ولا تستحق أي تقييم على المستوى العلمي. وينبغي مكافحتها ليس عن طريق الردّ عليها مباشرة (فهي لا تستحق أي ردّ) وإنما عن طريق الإكثار من المنشورات التاريخية والمنهجية عن العلاقة بين الدين والمجتمع والتاريخ. وربما كان ينبغي، بهذا الصّدد، القيام بدراسة كبرى عن كيفية ولادة كل المدارس والمذاهب الإسلامية في العصر الكلاسيكي، وكيف تطوّرت واستمرت حتى وصلت إلينا. بمعنى آخر، فإن التحرير لا يتمّ إلا بعد الكشف عن لحظة المنبت والأصل وطرح المسألة ضمن منظور المدة الطويلة، كما ذكرنا آنفاً. أمّا الدراسات المسيّسة والسطحية التي تتحدّث عن المسألة، ضمن منظور عشرين سنة أو ثلاثين سنة، وتعتبرها مفتعلة من قبل



الخارج، فلا تقدّم أي حل، بل إنها تشكّل عقبة في طريق الحل.

الحل يكون بنشر الدراسات التاريخية وتثقيف الناس وتعويدهم على المنطق الجديد للفكر لكي يستطيعوا فهم مثل هذا الموقف المنفتح واستيعابه. وما دامت المجتمعات العربية والإسلامية لم تعلّم أبناءها وتثقّفهم ضمن هذا الاتجاه الذي حدّدت أمامك خطوطه العريضة فإن الحروب الطائفية والمذهبية سوف تستمرّ. ولكن، ويا للأسف، فإن مجتمعاتنا لا تزال تجهل حتى الآن معنى العلمانية الإيجابية وفائدتها. ولا يزال المسلمون في أغلبيتهم ينظرون إلى العلمانية كشيء سلبي وهدّام.

صالح: هدفه تصفية الدين!

أركون: نعم. هذا ما يعتقدونه، وهو اعتقاد خاطئ من أساسه. العلمنة بحسب المعنى الذي أقصده تحرص كل الحرص على البُعد الروحي والديني للإنسان، وتضعه في مكانته اللائقة والصحيحة وتمنع السياسيين والمتاجرين من استغلاله لأهداف غير نزيهة وغير تنزيهية. إنها تولي الإسلام كل مكانته الروحية العالية والمتعالية. وأنا أعلّم في السوربون منذ أكثر من ثلاثين عاماً، وقد تلقّيت أعداداً هائلة من الطلاب المسلمين والعرب في محاضراتي. وبعضهم حصل عنده تحوّل شبه كامل في فهم التراث، والبعض الآخر تحوّل جزئي. ولكن النتائج مشجّعة بشكل عام. فتخيَّل لو أنّ مثل هذا الدرس (في تاريخ الفكر الإسلامي والأنتربولوجيا الدينية) قد ألقي في كل الجامعات العربية، فما الذي كان سيحصل؟

صالح: كانت ستحصل ثورة حقيقية...

أركون: للأسف، فإن ما حصل في بلداننا منذ الاستقلال كان العكس تماماً. ففي الجزائر مثلاً لا يزالون يعلّمون الإسلام ضمن المنظور التقليدي، منظور الانقسام الطائفي.

صالح: ولكن لا يوجد إلّا دين واحد في الجزائر؟

أركون: لا أقصد انقساماً داخل المجتمع، وإنّما أقصد الانقسام تجاه الآخرين. فالنظرة للآخر سواء أكان مسيحياً أم يهودياً أم بوذياً أم حتى ماركسياً هي نظرة مخيفة ومرعبة.

وقِسْ على ذلك الحال في كل المجتمعات الإسلامية. بالطبع، فإن هذه النظرة



القروسطية المخيفة تصبح أكثر إخافة في بلدان ذات تعددية دينية ومذهبية كما هي الحال عندكم في الشرق الأوسط: في لبنان أو سوريا أو العراق أو مصر أو فلسطين، إلخ... عندئذٍ يصبح التعليم التقليدي للتربية الدينية بمثابة صبّ الزيت على النار فعلاً. وإذا لم تدخلِ العلمنة الإيجابية إلى هذه المجتمعات وتنغرس عميقاً في تربتها، إذا لم تفتتح كليات لتاريخ الأديان المقارن والأنتربولوجيا الدينية وتقيم التوازن مع كليات الشريعة والمعاهد التقليدية، فإني لا أرى خلاصاً يلوح في الأفق. قد يمكن تهدئة الأمور سنة، أو سنتين، أو عشر سنوات، ولكن الفتنة سوف تعود إلى المساحة من جديد، وهكذا دواليك...

IV ـ خاتمة المطاف

صالح: بقي سؤال أخير أطرحه عليك بعد أن طال بنا الحديث كثيراً، وهو عادة يُطرح في نهاية كل مقابلة: ما هي آخر مشاريعك الفكرية؟ ما هو الكتاب الذي تؤلّفه الآن، لأني أعتقد أنك في طور تأليف كتاب طويل الأمد؟...

أركون: نعم. أنا الآن في طور تأليف كتاب بعنوان: «الخطاب القرآني والفكر العلمي». (Discours coranique et Pensée Scientifique).

صالح: وهذا هو الكتاب الذي كنتَ قد أعلنت عنه في منشوراتك السابقة أكثر من مرة. ولكنكَ تأخرت كثيراً في إخراجه إلى درجة أنّ الناس اعتقدوا أنك قد أقلعت عنه.

أركون: لا، لا. لم أقلع عنه. كل ما في الأمر هو أنّه كتاب صعب يستغرق إنجازه وقتاً طويلاً. وفيه أحاول إقامة مجابهة ومقارعة شاملة بين الخطاب الديني من جهة، وبقية الخطابات العلمية المختلفة من جهة أخرى كخطاب الألسنيات، والسيميائيات، وعلم الأنتربولوجيا (الإناسة)، علم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس والتحليل النفسي...

صالح: سوف يكون كتاباً ضخماً إذن... هل تقدّمت فيه؟

أركون: نعم. تقدمت إلى حدّ لا بأس به. ولا أعرف فيما إذا كنت سأنتظر اكتماله لكي أنشره دفعة واحدة، أم أنني سوف أبتدئ بنشره على حلقات في المجلات العلمية



والاختصاصية. على أي حال، فإني أحاول إقامة المقارنة والمواجهة بين كل هذه الخطابات العلمية (أقصد العلوم الإنسانية)، وبين الخطاب الديني من خلال المثال الإسلامي أو القرآني تحديداً. وهذه هي المواجهة نفسها التي أقامها فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث حشد كل الخطابات العلمية المتوافرة في عصره واستخدمها من أجل تفسير القرآن وفهمه. ولكن الفرق بيني وبينه هو أنّ علوم عصرنا لم تعد هي نفسها علوم عصر الرازي، وأنه كان يستخدم هذه العلوم داخل الإطار التيولوجي الإسلامي.

صالح: أما أنت؟

أركون: أمّا أنا فأتبع منهجية أخرى. إني أدع الخطاب الديني يتكلّم بحريّة، وأدع الخطابات العلمية الأخرى تتكلّم بحرية، ثم أقيم المقارعة والمقارنة بين بعضها البعض. وأتيح بالتالي لكل الصعوبات والمشاكل الناتجة عن المجابهة بينهما أن تنبثق وتظهر. أقصد كل الصعوبات والمشاكل التي نجمت عبر التاريخ والتي تنجم الآن أمام أعيننا والتي ظلّت خارج ميدان الدراسة حتى الآن، ظلّت داخل مجال ما نسميه باللامفكر فيه. باختصار، فإن الأمر يتعلّق بالمقارنة الشاملة بين الخطاب الديني/ والخطاب العلمي. وللأسف، فإن هذا الموضوع الخطر لم يؤخذ على محمل الجد حتى الآن من قبل الباحثين.

صالح: هل لك أن تضرب مثالاً على ذلك؟

أركون: لنأخذ مثلاً مشكلة الموازنة بين الخطابات الأسطورية التي تمارس فعلها بواسطة المجاز والرمز، وبين الخطاب العقلاني المركزي أو العلمي العقلاني الذي يمارس فعله بواسطة المفهوم والبرهنة المنطقية (أشير هنا، منعاً لكل التباس، أني أستخدم كلمة أسطوري بالمعنى الأنتربولوجي وليس بالمعنى العربي لكلمة خرافة، وبالتالي فليس للكلمة أي معنى سلبي). الخطاب الديني ينتمي للفئة الأولى، بالطبع، مثله في ذلك مثل الخطاب الشعري وإن يكن غير متطابق معه، وأمّا خطاب العلوم الإنسانية التي عددتها لك آنفاً فتنتمي للفئة الثانية: أي خطاب العقلانية المنطقية والمركزية. وهذه المشكلة تتعقّد أكثر فأكثر في أيامنا هذه لأننا ندخل أكثر فأكثر في الخطاب المفهومي والمنطقي والبرهاني القائم على المحاجة الدقيقة (خصوصاً في فرنسا وأوروبا). ونحاول



باستمرار أن نسجن الخطاب الديني داخل إطار هذا الخطاب العقلاني المركزي القائم على الحسابات والبرهنة والتعقّل. وهذا يعني إنكاراً كاملاً لخصوصية الخطاب الديني. وهنا يكمن مصدر كل المعارك التي تنشب بيننا، وكل أنواع سوء التفاهم والأخطاء.

صالح: وهذا ما يؤدّي أيضاً إلى اختلال التوازن داخل شخصية الفرد والمجتمع في آن معاً؟

أركون: بالضبط، بالضبط. ينبغي أن نعترف للخطاب الديني بخصوصيته وأن نقيسه بمعايير مختلفة عن معايير الخطاب العلمي، والعكس صحيح أيضاً. بمعنى آخر، ينبغي عدم الخلط بينهما كما يفعل الكثير من الكتّاب التبجيليين المسلمين (أنظر مصطفى محمود وغيره) عندما يستطيعون أن يجدوا حتى علم الذرة في القرآن! وعندما يقولون إن القرآن يستبق على كل الاكتشافات الحديثة. أنا أقول للمسلمين: القرآن ليس كتاب علوم طبيعية ولا كتاب علوم رياضية أو فيزيائية أو بيولوجية. القرآن هو كتاب ديني عظيم يستمدّ عظمته ومكانته من كونه، أولاً وآخراً، أحد الكتب الدينية الأساسية في تاريخ البشرية. فلماذا تحاولون أن تحشروا فيه كل علوم الأرض، وتحمّلونه ما يطيق وما لا يطيق؟ إنه ليس بحاجة إلى ذلك. إنكم تسيئون لقيمته الدينية والروحية ولفكرة التعالي المطلق التي طالما ركّز عليها القرآن الكريم وشكّلت ميزته الأساسية. وإذن، فإحدى نتائج هذا الكتاب الذي لن يقل أهمية عن «نقد العقل الإسلامي» إن لم يزد هو دعوة المسلمين للكف نهائياً عن ممارسة مثل هذه المغالطات التاريخية والاعتراف بالفرق بين «الروح العلمية الحديثة»، وبين الروح الدينية، وعدم خلط هذه بتلك في كل مرة. ينبغي الاعتراف بخصوصية كل منهما، واحترام كل منهما على صعيده الخاص وبشكل مطلق.

صالح: البعض في المجتمعات الأوروبية الحديثة يقول إن الفن والموسيقى والمسرح والسينما والغناء والرياضة والرقص والحب وكل الفعاليات الجميلة، يمكن أن تحل محل الخطاب الديني أو تعوّض عن الحاجة الدينية الموجودة في نفس كل إنسان...

أركون: لا، لا يمكن أن تحلّ. هذه فعاليات تفيدنا في تمضية الوقت وترفيه أنفسنا دون أن نسيطر على هذا الوقت أو ذاك الزمن. بمعنى أننا لا نستبصر غائية كل هذه الفعاليات، وفيما إذا كانت هناك من غائية تكمن وراءها. الخطاب الديني - وهنا تكمن



خصوصيته ـ يتميّز بتجديد الغائية والهدف النهائي. فالرجل المؤمن يقول بما معناه: هناك غائية ومقصد أعلى لكل ما أفعله. فأنا سوف أبعث يوماً ما من القبر وأواجه ربّي. وستكون بعدئذ حياة أبدية لا نهاية لها بعد أن أحاسب على ما فعلته في هذه الحياة الدنيا... هذه الرؤيا الدينية سيطرت على البشرية الأوروبية طوال القرون الوسطى المتتابعة، ولا يغرنّك الآن وجه المجتمع الفرنسي الحديث الذي يبدو وكأنّه لم يكن على علاقة بها في يوم من الأيام. وهي لا تزال مسيطرة على العديد من المجتمعات البشرية حتى الآن، وإن كانت مرحلة العلمنة الجارية حالياً سوف تهدّد بإزالتها في ما تزيله. هذه الرؤية تعدّ تصورية رمزية بالنسبة للإنسان الحديث، ولكنها تشكّل حقيقة واقعة بالنسبة للمؤمن (بالمعنى التقليدي الصارم للكلمة). هذا ليس مجازاً بالنسبة له، هذا أكثر حقيقية من الواقع المادي. أمّا بالنسبة للمحدثين المنغمسين من أعلى رؤوسهم إلى أخمص قدميهم فتمثّل مجازاً ورمزاً ينتمي للماضي. بالطبع، فأنا لا أهدف إلى إعادة هذا التصوّر من جديد، وإقناع المحدثين الأوروبيين بالعودة إليه! هذا أمر مستحيل وحنين ماضوي لا جدوى منه. ما مضى لن يعود. ويفضّل أن تكون أبصارنا متركّزة على الحاضر وإرهاصات المستقبل. ما نريده الآن، ما أريد أن أكتشفه من خلال هذا الكتاب، هو معرفة الشيء الذي يمكن أن يحلّ محلّ الغائية الإيمانية التقليدية في خضم حياتنا المادية الحديثة؟ ما هي البدائل؟

صالح: قلت لك إنه الفن والاستمتاع بالحياة إلى أقصى حدّ ممكن...

أركون: الفن يستنفد غائيته في المتعة التي يحدثها في النفس. فعندما أتأمّل في لوحة فنية أو أشاهد فيلماً سينمائياً أو أستمع إلى قطعة موسيقية فإني أستمتع بذلك لا شكّ، ولكني لا أرى شيئاً آخر وراء هذه المتعة، ولا أعرف فيما إذا كان الفن يوجهني باتجاه ما أو يحدّد لي الهدف...

صالح: وإذن: فما هو البديل؟ إلى أين وصلت؟

أركون: حتى الآن لا أزال في مرحلة البحث! ليس عندي بديل جاهز أقدّمه. وهنا تكمن في رأيي أزمة الإنسان الحديث، أزمة الإنسان اليوم. هنا تكمن المعضلة الكبرى والأمر المحيِّر.

صالح: وهذا ما يسبّب العدمية أحياناً، أو بالأحرى هذا ما سبّب العدمية التي



تحدّث عنها نيتشه في القرن التاسع عشر، وربما كانت السبب الذي أودى به...

أركون: لا. بالنسبة لي لا يسبّب أي عدمية. وليس عندي أي إحساس بالعدمية كما شاع ويشيع في أوساط بعض المفكّرين الأوروبيين. أنا أرفض العدمية كحلّ. على العكس، فإن العمل الذي أقوم به في المجابهة والمقابلة بين الخطاب الديني، وبين خطابات العلم الحديث يجعلني دائماً في حالة التأهّب والاستعداد والأمل. وهذه المجابهة تجعل الروح دائماً متحرّكة ومترقبة لشيء ما. وإذا كان هناك شيء ما يستطيع أن يحلّ محل الأخرويات التقليدية التي ذكرتها، فإنه توتّر الروح هذا أو تطلّعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً وصحّة ومطابقة للواقع. وهذا التوتّر الروحي أو الحيوية الداخلية يشبه ما كان قدماء المسلمين يدعونه بالعشق. العشق هو حيوية الروح والكينونة، هو الرغبة الأبدية، الرغبة في الحبّ واليقين والخلود.

وبالتالي، فأنا محصّن ضد العدمية جيداً. وعلى عكس الكثيرين من المثقفين الأوروبيين فإني لم أشعر في حياتي كلّها بأي شعور عدمي أو أني مهدد بالعدمية والعبثية. وسبب ذلك هو أن التجربة الدينية ـ وهنا تكمن إيجابيتها الأساسية ـ لم تتخلّ عني في أي يوم من الأيام. لقد كانت ترافقني باستمرار ولا تزال. وإذن، فهناك غائية أجدها في هذه الحيوية، في هذا التوتر الروحي الموجه نحو الكشف، نحو المزيد من المعرفة، والمزيد من الكمال والتمام. وكل ما أفعله من محاضرات وبحوث مثير وخصب لدرجة أنّي لا أشعر أبداً بالفراغ. هذه هي الحيوية، هذه هي الحياة، وبالتالي فلا مكان عندي للعدمية.

ملاحظة: هذا الحوار أجري كلّه باللغة الفرنسية. وقد حرَّره بالعربية ورتّبه ووضع عناوينه الداخلية هاشم صالح.

هوامش الحوار

I ـ الحلقة الأولى

(1) المحاضرة المذكورة هي: إعادة التفكير في الإسلام اليوم (Rethinking Islam Today) من منشورات مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورج تاون بواشنطن. وقد ألقاها محمد أركون في المركز المذكور في شهر يوليو/ تموز من عام 1987 Center for Contemporary arab Studies George Town University وهي الآن قيد الترجمة إلى العربية.

(2) انظر الفصل الثاني من الكتاب المذكور: «مفهوم العقل الإسلامي». طبعة بيروت 1986.

(3) منهجية أركون هنا تشبه تماماً منهجية ميشيل فوكو في «الكلمات والأشياء» (1966)، و«إركيولوجيا المعرفة» (1969). والثورة التي



أحدثها فوكو في أوروبا ضد تاريخ الأفكار التقليدي والمنهجية التقليدية هي نفسها التي يحدثها أركون في مجال الدراسات الإسلامية والفكر العربي. فالفيلسوف ميشيل فوكو درس في «الكلمات والأشياء» أنظمة الفكر التي تعاقبت على أوروبا بدءاً من العصور الوسطى، مروراً بالعصر الكلاسيكي، وانتهاءً بعصر الحداثة الراهنة. فعندما يتحدّث فوكو عن العلاقات الخفية التي تربط بين علم البيولوجيا، وعلم القواعد العامة، وعلم الاقتصاد لكي يستخرج نظام الفكر العميق أو الاركيولوجي الذي يربط بينها، يشبه ما يقوله أركون عن الروابط الخفية التي تربط بين مختلف العلوم الإسلامية الكلاسيكية: من فقه، ولغة، ونحو، وبلاغة، وتاريخ، وتفسير، إلخ... من الواضح أنّ أركون يريد أن يبلور السمات العامة لنظام الفكر الإسلامي (الابستمي الاسلامي). ويبيّن قوته ثم حدوده ومحدوديته بالقياس إلى نظام الفكر الحديث.

(4) يركّز أركون، دائماً، على الفرق بين المنهجية الفللوجية المرتبطة بالفلسفة الوضعية للتاريخ وبين المنهجية التحليلية لعلم التاريخ الحديث والعلوم الانسانية بشكل عام. والصراع الدائر بينه وبين المستشرقين يعود إلى هذا الخلاف المنهجي. فهو يرى أنّ المستشرقين يكتفون بالجانب الوصفي والفللوجي والوضعي من الدراسة، ولا يتجاوزونه إلى مرحلة التفكيك الإبستمولوجي والتحليل التاريخي العريض. بالطبع، هو لا ينكر أهمية المنهجية الفللوجية، بل يعتبرها المرحلة الأولى التي لا بدّ منها من أجل دراسة التراث العربي - الإسلامي أو أي تراث آخر. والواقع أن هذه المنهجية قد طبقت، أوّلاً، على التراث الأوروبي القديم (اليونان والرومان واللاتين) وذلك بدءاً من القرن السادس عشر ثم طُبّقت أيضاً على تراث الكتابات المقدّسة من توراة وأناجيل. وبلغت المنهجية ذروتها في القرن التاسع عشر حيث اكتمل نضج المدرسة الفللوجية الألمانية التي انتقلت إلى فرنسا في ما بعد. ويمكن القول إن المرحلة الممتدة من عام (1860) إلى عام (1920) تشكل المرحلة الذهبية لازدهار الدراسات الفللوجية في كل أنحاء أوروبا. فقد تمّ في هذه الفترة تحقيق كل ما وصل إلى أوروبا الغربية من مؤلفات ووثائق تخصّ الحضارات الماضية. وهذا التحقيق لغوي (أي فيللولوجي) وتاريخي في آنٍ معاً. ولكنه تمّ ضمن مناخ الروح الوضعية والعلموية (أي المتطرّفة علمياً) التي سادت القرن التاسع عشر وحتى منتصف هذا القرن. والروح الوضعية جيّدة ولا غبار عليها، إلّا إذا تطرّفت وأنكرت كل حاجة لمنهجيات أخرى من أجل التفسير والإيضاح. والواقع أن المنهجية الفللوجية والوضعية تكتفي بتحقيق المؤلفات القديمة والتأكّد من صحتها وصحة نسبتها إلى مؤلفها وتفسير معاني كلماتها الأحادية الحرفية (الفللوجيا) ومقارنة طبعاتها العديدة ببعضها البعض، إذا ما وُجدت ثم التثبّت من صحة الوقائع، إلخ... هذا يعني أنّ المنهجية تقنية أكثر مما هي إبداعية، ولكن لا أحد يشكّ في ضرورة تطبيقها كمرحلة أولى لا بدّ منها من مراحل الدراسة العلمية لنصّ ما أو لفكر ما. أمّا وجه الخطر في هذه المنهجية فهو الاكتفاء بها والغوص في بحر التفاصيل وتفاصيل التفاصيل وتراكم المعلومات إلى ما لا نهاية حول نقطة معيّنة، وتأجيل مرحلة التحليل والفهم باستمرار، إمّا بحجة أنّ المعلومات لم تكتمل بعد، وإمّا بحجة أنّ عملية التفسير ذات مخاطر غير مضمونة وليست من اختصاص العالم المتبحّر (العالم الفللوجي والوصفي). والمستشرقون يطبّقونها حرفياً، وقد أفادت منهجيتهم في تحقيق نصوص عربية - إسلامية كلاسيكية عديدة جداً وقدّموا خدمة علمية للتراث بهذا المعنى. ومن أهمهم في هذا المجال مستشرقو ألمانيا نظراً لانعدام المطامع الاستعمارية من منظورهم، ونظراً لأصالة المدرسة الفللوجية الألمانية. ولكن لا يمكن إنكار جهود بعض كبار المستشرقين الفرنسيين والإيطاليين والإنكليز وغيرهم، وخصوصاً العلماء البحّاثة البعيدين عن السياسة. ولكن الاستشراق الكلاسيكي يكتفي عن هذا الحدّ منهجياً، ولا يخاطر بتجاوزه إلى مرحلة استنتاج النتائج وعصر كل هذه المعلومات المتراكمة للخروج بتفسيرات عامة أو إيضاحية. بل إن الكثير من المستشرقين يعتبرون هذه المرحلة الثانية من اختصاص المسلمين أو العرب أنفسهم ولا يحق لهم أن يتورّطوا فيها. وهنا يكمن وجه الخلاف الأساسي بينهم وبين أركون. فأركون يعتبر ذلك استقالة معرفية أو إبستمولوجية من قبلهم. أنظر لمزيد من التوسّع حول هذه المسألة المنهجية الأساسية الفصل السابع من كتاب «تاريخية الفكر الإسلامي». وهو بعنوان: الخطابات الإسلامية، الخطابات الإستشراقية والفكر العلمي. (من الصفحة 45 - إلى الصفحة 273).

هوامش الحلقة الثانية من الحوار المطول مع محمد أركون

(5) يقول الفيلسوف بول ريكور في هذه المقابلة: «ألمح لدى بعض الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ميلاً للتخلّي عن العلوم الإنسانية وهجرانها. هذا الاتجاه خطر جداً ومسيء. فعندما تنفي الفلسفة نفسها عن ساحة العلوم الراسخة، فإنها لن تصبح عندئذ إلّا نوعاً من الحوار الذاتي مع نفسها. ونحن نعلم أنّ كل الفلسفات الكبرى في تاريخ البشرية قد تشكّلت على أساس الحوار مع العلم الراسخ والسائد في وقتها. ففلسفة أفلاطون لم تتطوّر إلّا على أساس الحوار مع علم الهندسة والاستفادة منه. وفلسفة ديكارت نمت وتطوّرت على أساس الحوار والعلاقة مع علم الجبر، وفلسفة إيمانويل كانط ما كانت ممكنة لولا الحوار الخصب مع علم الفيزياء (فيزياء نيوتن). وفلسفة بيرغسون ما كانت ممكنة لولا اطّلاع صاحبها على نتائج علم الأحياء ونظرية التطوّر...

(6) هذه المحاضرة التي يشير إليها أركون كانت في الأصل جزءاً من كتاب شهير في علم التاريخ الحديث هو: (Le problème de l'incroyance au 16e Siécle) مشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر (La religion de Rablais) (دين رابليه) تأليف لوسيان فيفر (Lucien Febvere) باريس 1942. يُعدُّ هذا الكتاب مفتاحاً للمنهجية الجديدة في علم التاريخ الحديث، وفيه نقد شديد للمغالطة التاريخية التي تهدّد عمل كل مؤرّخ والتي وقع فيها مؤرّخو فكر رابليه حيث اتّهموه بالالحاد، في حين أن الإلحاد، بالمعنى الذي نعرفه



جيلاً في عصر رابليه. وكل الكتاب بصفحاته الخمسمئة يهدف فقط إلى البرهنة على هذه الأطروحة. للأسف، فإن الكتاب
لآن إلى اللغة العربية. ولو ترجم لسقطت كل أوهام الكتاب والمؤرخين العرب بخصوص المشكلة نفسها في ما يخصّ تراثنا
ي. فمن المعروف أنّ بعض الدارسين العرب يتحدّثون عن «تاريخ الإلحاد في الإسلام» أو عن المفكرين الأحرار الذين
ملة وتفصيلاً. فلو طبقنا منهجية فيفر عليهم لكانت النتيجة: هذا مستحيل. في العصور القديمة لم يكن ممكناً للمرء أن
العقائد السائدة في عصره. لا ريب في أنه كان هناك مفكرون «أحرار» في تاريخنا، ولكنهم أحرار بشروط، وربّما كانت
جداً بالنسبة لحرية المفكر الأوروبي المعاصر مثلاً. ويمكن للباحث المعاصر على طريقة فيفر أن يبرهن بسهولة على إيمان
اتّهموا بالزندقة والخروج على الدين (كالمعرّي، وابن الراوندي، والتوحيدي مثلاً). والواقع أنهم لم يخرجوا أبداً عن
م خرجوا عن فهم ضيّق وقسري وشكلاني سطحي لدين الإسلام. هذا كلّ ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل. ولا يمكن اتهامهم
ر بأي شكل من الأشكال، اللهم إلّا إذا قرّرنا الوقوع في مغالطة تاريخية شنيعة. وهذا ما يحذّرنا منه كل التحذير لوسيان
يترجم إلى لغتنا فنعرف كيف نطرح مشاكلنا بطريقة فعلاً تاريخية مقنعة... الواضح أننا اخترنا تعبير المغالطة التاريخية
لح الفرنسي (anachronisme).

لم النفس التاريخي هو أحد فروع تاريخ العقليات الذي ازدهر في فرنسا على يد جورج دوبي وجاك لوغوف وروبير
سوا النفسية الجماعية الفرنسية في القرون الوسطى، ثم ولادة النفسية العلمية الجديدة في فرنسا الحديثة. وهذا الاتّجاه في
رسة الحوليات أيضاً. ولكن الجيل الأول من المدرسة اهتمّ بدراسة التاريخ المادي: أي بدراسة الجغرافيا التاريخية، والتاريخ
لم الديمغرافيا التاريخية، إلخ... أمّا الجيل الثاني فقد اهتمّ بدراسة العقلية التي سادت في فترة ما، أي العقلية الجماعية
اعية والنفسية الجماعية ثم الخيال والمخيال والأسطورة، إلخ... بمعنى آخر، فإن الجيل الأول قد ركّز اهتمامه على دراسة
نتوية. ولكن هذا التقسيم ليس صحيحاً إلا جزئياً في الواقع. فلوسيان فيفر زعيم المدرسة مثلاً أعطى أكبر مثال على دراسة
عندما ألّف كتابه المذكور، آنفاً، عن رابليه: تاريخ الإلحاد في القرن السادس عشر. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يكون
هووساً» بدراسة الأسطورة والخيال والوعي الأسطوري والوعي الجماعي الإسلامي واللاوعي أيضاً، إلخ... فهو يندرج
نط نفسه. الفرق الوحيد بينه وبينهم هو أنهم يطبّقون المنهجية على تراث أوروبا وشخصياتها، أمّا هو فيطبقها على تاريخ
ياته.

سي الذي يوجهه أركون لكبار مفكري أوروبا قد يؤدّي إلى سوء التفاهم. فأركون لا ينكر أهميتهم والسمة الطليعية
هم الكبرى، ولكنه يدين من خلالهم موقفاً عاماً للغرب تجاه حضارة العرب وتراث الإسلام. فلأنه يحبّهم ويحترمهم
انه يعتب عليهم كل هذا العتب. والواقع، إن استبعاد الغرب للتراث العربي ـ الإسلامي من ساحة الحضارات العالمية يعبّر
لوجي بحت. ولكن ظهرت في الآونة الأخيرة بعض العلائم والتباشير على تغيير هذا الموقف من الثقافة العربية، فنرجو
ن يستمر...

ن لمحمد أركون هما أطروحته لدكتوراه الدولة التي صدرت عن دار فران في باريس عام 1970، ثم صدرت عنها طبعة
حة عام 1982. Mohammed ARKOUN: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe
/ Xe Siècle: Miskawayh philosophie. ثم كتاب: «مقالات في الفكر الإسلامي» منشورات ميزون نيف أي
الطبعة الأولى 1973، الطبعة الثالثة 1984. Essais sur la Pensée islamique.

تطويراً لبحوث الأطروحة ومقدّمة هامة عن السمات العامة للفكر الإسلامي الكلاسيكي. ومن أهم الفصول: علم
خ طبقاً لكتاب تجارب الأمم لمسكويه، الإنسية العربية طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل لمسكويه والتوحيدي على السواء،
بحسب أبي الحسن العامري، العقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي، الوحي، الحقيقة، التاريخ طبقاً
إلخ...



ملحق رقم 2

الأُصُول الإسْلاميَّة لحقوقِ الإنسَان

محمد أركون يحاضر في معهد فرنسا: أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عرض شامل لأجواء المحاضرة والمناقشات التي تلتها.

بقلم: هاشم صالح

تمهيد

لم يكن من السهل على محمد أركون أن يتحدّث في ذلك اليوم (الإثنين 89/1/23) أمام هذا الحشد الكبير من علماء فرنسا وجهابذتها في القاعة التاريخية لأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في باريس. وقبل أن يُعطى المحاضر حق الكلام افتتح رئيس الأكاديمية الجلسة، بحسب التقاليد الموروثة منذ عشرات السنين، وربما مئاتها، وأعلن على الملأ نبأ ترشيح عضو أجنبي للأكاديمية هو بيريز دو كويلار الأمين العام للأمم المتحدة. وقد جرى التصويت السري على هذا الاقتراح ونجح دو كويلار في الحظوة بهذه العضوية، بنسبة ثلاثين صوتاً وصوتين فارغين، وانضمّ بذلك إلى ملك إسبانيا الذي سبقه إلى هذا الشرف قبل فترة وجيزة. ثم أعلن الرئيس أنّ الأكاديمية قد قرّرت الاحتفال بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية عن طريق تخصيص محاضرات لمفهوم حقوق الإنسان الذي يعدّ من أفضل إنجازات تلك الثورة وأكثرها بقاء. وقد سبقت أركون على هذه المنصّة شخصيات مسيحية ويهودية مهمّة، تحدّثت عن علاقة كل من اليهودية والمسيحية بحقوق الإنسان بالصيغة العلمانية التي بلورتها عليها الثورة. ثم جاء دور أركون لكي يفعل الشيء نفسه في ما يخصّ الإسلام وتراثه. واعترف أركون أنّه يشعر بالرهبة إذ يتحدث أمام مثل هذا الجمهور المهيب، وفي مثل هذه القاعة المثقلة بذكريات التاريخ. وكانت الجلسة تمثّل بشكل من الأشكال امتحاناً لمحمد أركون وتحدّياً. وأعتقد أنه قد خرج منه منتصراً. فقد استطاع أن يلفت انتباه كبار الفرنسيين



وشيوخهم (متوسّط العمر في القاعة كان سبعين سنة!) إلى مدى أهمية الإسلام والتراث الإسلامي، ومدى خصوبة التجربة التاريخية الأولى للعرب المسلمين وأن هذه التجربة تندرج ضمن تيار الخط التوحيدي. ومن المعروف أن أعضاء الأكاديمية ينتمون، عموماً، إلى ما ندعوه بمصطلحنا السياسي الحالي: بالتيار المحافظ أو اليميني، بل حتى الأرستقراطي في الفكر الفرنسي، أي التيار المسيطر والمهيمن تاريخياً، تيار الإنسية البورجوازية. وبالتالي فمجرّد التحدث أمامهم عن موضوع الإسلام وحقوق الإنسان (فضلاً عن الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان)! يُعدّ جرأة ما بعدها جرأة. أقول ذلك ليس تفخيماً بأركون بل لكي يعرف القارئ العربي مدى ضخامة التحدّي الذي يواجهه المسؤول العربي أو المفكر العربي المسلم، ما إن يقف وجهاً لوجه أمام نظيره الغربي. فالعملية ليست سهلة على الإطلاق، لأنّ المواقع ليست متكافئة سلفاً. وربما راح أركون يتذكّر وهو يفتح فمه لأول مرة أمام هذه الشخصيات (وفيهم وزراء سابقون من أيام ديغول وربما قبله) أنّ التاريخ ينتقم أحياناً لنفسه. فهذا المفكّر المسلم العربي، الذي ينتمي إلى بلد مُستعمَر سابقاً من قِبَل هؤلاء الأسياد بالذات، يجيء اليوم لكي يعلمهم شيئاً ما عن تجربة الإسلام، ولكي يحاضر فيهم لمدّة ساعة من الزمن ويردّ عن أسئلتهم الواحد بعد الآخر لمدة ساعة أخرى أيضاً. وفي البداية لاحظت أنّهم لم يأخذوا كثيراً على محمل الجد هذا «المثقّف المسلم» الذي جاء لكي يتحدّث لهم عن الإسلام. فالإسلام مختلط في أذهان الكثيرين برفض الحداثة وحقوق الإنسان، بل ومختلط بصورة الإرهاب والعنف. فكيف لهم أن يسمعوا شيئاً عنه وماذا سيسمعون، وخصوصاً من قِبَل أستاذ جامعة مسلم أي غير أوروبي؟! ولكنهم سرعان ما راحوا يشنِّفون آذانهم بعد أن تقدّم المحاضر قليلاً في الحديث، ويصغون بكل حذر ويقظة لما يقوله، بل ويسجّلون الملاحظات على دفاترهم.

لقد شهدت في تلك الجلسة بأمّ عيني مثالاً حيّاً ورائعاً على ما ندعوه «بالحوار العربي - الأوروبي»، وعرفت، عندئذ، أنّ هذا الحوار لا يمكن أن يؤتي ثماره طيبةً إلّا إذا ابتدأ بالحوار الفكري وعلى أعلى مستوياته وأشدّها عمقاً. فالسياسة وتجارة البترول والأسلحة وتصدير البضائع الجاهزة والمصنّعة إلى بلدان المغرب والمشرق، كل ذلك لا يعدّ حواراً بين الحضارات ولا يشكّل حواراً. وما دامت التبادلات بين الغرب



الأوروبي والعالم العربي لم تتجاوز مرحلة البضائع والماديات لكي تصل إلى مرحلة القيم والروحانيات، فإنّ هذا الحوار العتيد المنتظر منذ زمن طويل لن ينهض على أسس قويمة وراسخة، ولن يغيّر في الأمر شيئاً. ويبدو أنّ زمن الانخراط في مناقشة القيم، بما فيها القيم الروحية والدينية، قد أزف. فالعالم العربي والإسلامي قد أخذ يفرض نفسه كحقيقة واقعة (بشرياً وديمغرافياً على الأقل) على الضفة الأخرى من المتوسط. بل أخذ يفرض نفسه داخل فرنسا ذاتها، حيث يصل عدد الأقلية العربية والإسلامية إلى ثلاثة ملايين نسمة!

يُضاف إلى ذلك أنّ حروب التحرير الوطنية قد خلخلت ثقة الغرب المستعمِر بنفسه، وخفَّفت قليلاً من غطرسته، فراح يعترف شيئاً فشيئاً بوجود ثقافات أخرى وأديان أخرى غير المسيحية الكاثوليكية وحضارات أخرى. بالمقابل فإنّ العالم المُسْتَعمَر سابقاً (أي معظم أنحاء العالم العربي والإسلامي معاً) قد أخذ يستفيق شيئاً فشيئاً من نومه التاريخي على الأمجاد الغابرة (وإن تكن حقيقية) وراح يعترف بتخلّفه وتقصيره وأنّ الركب قد فاته كثيراً. راح يتخلّص من عقد المرحلة السابقة. بمعنى آخر، فإنه راح يكتشف حجم الهوّة التي تفصل بينه وبين الغرب الأوروبي، ليس فقط على مستوى التقدّم المادي والصناعي، وإنّما أيضاً على مستوى الفكر والعلم وقيم المجتمع المدني والحريات وحقوق الإنسان. وراحت تبرز في مجتمعاتنا المُستعمَرة سابقاً، والمستقلة حديثاً نخبة جديدة من المثقّفين والمفكّرين. ولكن، ويا للأسف، فلا تزال هذه النخبة مضطرة للاغتراب والهجرة الدائمة، إذا ما أرادت أن تستمرّ في البحث والتفكير. وليس محمد أركون إلّا مثالاً واحداً من جملة أمثلة أخرى عديدة، وإن كان نجمه ساطعاً ولامعاً أكثر من غيره. فهذا المفكّر الذي يخوض اليوم إحدى أهم المعارك في تاريخ الفكر الإسلامي كلّه لا يزال غير مفهوم كما ينبغي. هذا، إن لم يُهاجَم ويُشتَم ويُقذَف بأبشع أنواع الاتهامات والنعوت. ومن رآه مثلما رأيته شخصياً يدافع في المحافل الدولية عن التراث التاريخي للإسلام والعرب يُصاب بالدهشة والذهول لما يفعله ولما يقابل به من قبل أبناء قومه وعشيرته. وعندئذ ربّما راح يتذكّر قول الشاعر العربي:

وإن الذي بيني وبين بني أبي ... وبين بني عمّي لمختلفٌ جداً
فإن أكلوا لحمي وفرت لحومَهم ... وإنْ هدموا مجدي بنيتُ لهم مجداً



فهؤلاء الذين يملأون الجوّ بصراخهم عن الإسلام ويرتكبون باسمه أكبر الحماقات وكل ما نهى عنه الإسلام الحنيف والدين الحق ليس لهم أي حقّ في اتهام كبار العلماء والمفكرين، بل ليس لهم الحق حتى في تقييمهم (إنّما يخشى الله من عباده العلماء). إنّهم عاجزون عن ذلك. وهم يلحقون بالإسلام وصورته الأذى والضرر، في حين أن هؤلاء المفكرين يرفعون من شأنه وشأن حضارته وتراثه أمام المحافل الدولية وفي بهو المؤتمرات العلمية والثقافية. ثمّ أكثر من ذلك: إنهم يرفعون من شأنه عن طريق الدراسة التحليلية والبحث العلمي، لا عن طريق التكرار والتقليد الأعمى. لقد آن الأوان لكي نعي مصلحتنا جيّداً، فنفهم من هو الذي يستطيع أن يتحدّث باسمنا أمام العالم، ومن هو الذي إذا تحدّث أفادنا و لم يضرّنا. آن الأوان لكي نفهم أنّ الشعارات الإيديولوجية، والعواطف الانفعالية، والحب الأعمى قد يضرّنا ولا يفيد قضايانا. آن الأوان لكي ندخل مرحلة المسؤولية الثقافية والعقلية. ولن نستطيع أن نرفع رؤوسنا أمام العالم ولا حتى أمام أنفسنا وتاريخنا ما دامت الحقوق الدنيا الأساسية للإنسان محتقرة في بلادنا، وما دام الإنسان، امرأةً كان أو رجلاً، مسلوباً في شخصيته، مسحوقاً في كرامته وإنسانيته. ولا يمكن بعد اليوم تسويغ احتقار الإنسان وحقوقه باسم الشعارات الإيديولوجية، ولا حتى باسم القضايا المقدّسة، أيّاً تكن هذه القضايا. وعندما أقول الإيديولوجية فإني أقصد كل الإيديولوجيات، بما فيها الإيديولوجيات التي تستخدم الدين كسلاح وتغطية لها. فالله قد خلقنا أحراراً ولا يمكن أن نقبل العبودية باسم رفع الشعارات الدينية لخدمة أغراض سياسية بحتة وهي أبعد ما تكون عن روحانية الدين وعظمته الميتافيزيقية. نقول ذلك، خصوصاً وأنّ البراعم الأولى (أو قل البذور الأولى) لحقوق الإنسان مُتضمِّنة في الديانات التوحيدية كافة من يهودية ومسيحية وإسلامية. ولكن البشرية انحرفت عنها بسبب صراعات التاريخ. أو فسَّرتها بشكل مغلوط وضيّق وقسري. فالتنزيه الروحي والتعالي الديني شيء، ومسيرة البشر في التاريخ والمجتمع شيء آخر. إنها مليئة بالصراعات والتنافس على السلطة الثروات والشهوات. وهذا ما أوضحه محمد أركون في محاضرته أمام أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. لكن أركون أذكى من أن يقع في عملية الإسقاط التاريخي والنزعة التجبيلية الشائعة لدى كثير من الكتّاب والمفكرين المسلمين. فهو يعرف جيداً أنّ حقوق الإنسان والمواطن



بالصيغة التي أُعلنت عليها من قبل الثورة الفرنسية لعام 1789 تمثّل طفرة نوعية في تاريخ البشرية، أي إنها أتت بشيء جديد، وجديد فعلاً. وأركون يحاول أن يحلّل سبب هذا الإسقاط والمغالطة التاريخية التي يقع فيها المفكّرون العرب والمسلمون غالباً.

مداخلة رئيس أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية

لكن قبل أن يُعطى محمد أركون حق الكلام تدخّل رئيس الأكاديمية لموضعة هذه المحاضرة ضمن السياق العام لأعمال الأكاديمية في هذا الموسم. وقال إنّنا عندما اقترحنا على السادة المحاضرين مصطلح الأُصول الدينية (أي اليهودية، المسيحية، الإسلامية) لحقوق الإنسان كنّا نعرف أنّ هذا المصطلح غامض، وقد يؤدّي إلى اللّبس. ولكن منهجيتنا تاريخية، وهدف الأكاديمي هو هدف البحث التاريخي، بمعنى أنّنا نريد أن نكتشف في ما إذا كانت هناك علاقات تربط بين الإعلان الثوري لحقوق الإنسان عام 1789، وبين نصوص الماضي سواء أكانت هذه النصوص دينية أم سياسية أم نظريات عامة لكبار المفكّرين. هل هناك علاقات أم لا؟ وما هي هذه الروابط المشتركة مع الماضي؟ هل هناك أسباب مشتركة؟ ولكن إذا قلنا بوجود أسباب فمعنى ذلك أننا نسقط في نوع من الحتمية. هل هناك أسس مشتركة لحقوق الإنسان في الماضي والحاضر؟ ربّما كان من الأفضل أن نقول إنّ هناك نقطة انطلاق، بمعنى أن حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية تجد نقطة انطلاق لها في نصوص الماضي الكبرى المشار إليها آنفاً. وكان بإمكاننا أن نستخدم كلمة مصدر (Source) ولكن ذلك يعني أنّنا نفترض وجود تيّار مستمر يصل الماضي بالحاضر، سواء أكان هذا التيار ظاهراً أم مستتراً. في الواقع، إنّ هذه المفردات كلّها ذات معانٍ متجاورة ومتشابهة. كان ينبغي علينا أن نجد كلمة تُقابل معنى الصدى (la résonance) أو الرنين، بمعنى أنّ حقوق الإنسان والمواطن التي اخترعتها الثورة الكبرى تجد لها أصداء خافتة في الماضي البعيد. وأنها لم تُخلق من العدم، من اللاّشيء. وكان يمكننا أيضاً أن نستخدم كلمة مقدّمات أو براعم (Prémisses)، كما أنّه كان بإمكاننا أن نستخدم كلمة مصدر أو منشأ (provenance) ولكن خطر هذه الكلمة الأخيرة هو أنّ معناها في اللغة الفرنسية



قد يُوحي الارتباط بمنطقة جغرافية معيّنة من مناطق العالم دون سواها.

على أية حال، فقد استقرّ رأي الأكاديمية، بعد نقاش لغويّ طويل، على استخدام مصطلح الأصل أو الأصول (les origines): أي الأصول اليهودية لحقوق الإنسان، أو الأصول المسيحية لحقوق الإنسان، أو الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان. وعلى هذا، فقد شاءت الأكاديمية أن تدعو محمد أركون لكي يتحدّث أمامها عن الموضوع الثالث. لقد دعوناه للمثول أمام الأكاديمية لكي يتحدّث إلينا عن الأصول الإسلامية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789 على فرض وجودها كما أسلفنا. وكنّا قد دعونا من قبل شخصيات يهودية ومسيحية.

أيها السيّد:

إنك تحظى بسمعة قوية في أوساط الباحثين، وهي موضع إعجاب الكثيرين. لن أسرد هنا على الملأ سيرتك، حياتك العلمية كلّها. سوف أقول فقط إنّك، في الحالة الراهنة للأمور، أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون (باريس الثالثة).

أيها السيد الأستاذ: تفضّل فالكلام لك الآن.

أركون

شكراً سيدي الرئيس:

أيّها السيدات والسادة: إنه لشرفٌ كبير لي أن أتحدّث في مثل هذا المكان. وعلى الرغم من ممارستي لمهنة التدريس لمدة ثلاثين عاماً، إلاّ أني أشعر بشيء من الرّهبة إذ أتسلّم الحديث في هذه المؤسّسة العريقة وأمام هؤلاء الأقطاب الكبار. أشعر بشيء من الرّهبة، وخصوصاً أنّي سوف أتحدّث عن موضوع له خطورته على المستويين الإسلامي والدّولي في آنٍ معاً. سوف أقول لكم منذ البداية، وبكل صراحة، إن الإسلام كان دائماً يُستبعَد من ساحة النّقاش في الغرب الأوروبي والأمريكي، لأنّ هذه الساحة تبقى حكراً على تراثي اليهودية والمسيحية. وأعتقد أن هذا الاستبعاد التاريخي الذي طال لم يعد له من مسوّغ. فقد آن الأوان لكي يسمع الغرب من خلال أعلى مؤسساته العلمية عراقة صوت الإسلام وحضارته وتراثه التاريخي الطويل. آن الأوان لكي يسمعه بكل موضوعية وبدون أحكام مسبّقة وخارج إطار الصراعات والمعاركَ التي يضج



بها صوت التاريخ. آن الأوان لكي نحتكم لصوت العقل والمنطق: منطق التواصل والحوار، لا منطق التّباعد والجفاء الأبدي. فالعقل التواصلي المتفاعل هو الذي يشكّل اليوم لغة العلم الحديث، وجوهر الممارسة الديموقراطية في علاقات المجتمع المدني والعلاقات الدولية. وهو الذي أرتكز عليه لكي أتحدّث أمامكم الآن.

كيف نطرح المسألة؟

سوف أقول منذ البداية، إنه تُشاع أشياء كثيرة حول موضوع الإسلام وحقوق الإنسان. وهي أقاويل معهودة ومكرورة غالباً، وبالتالي فسوف أضطر للانحراف عنها للإتيان بشيء جديد. لا أريد أن أُثقل عليكم وأُسمعكم ما تسمعونه يومياً في وسائل الإعلام. بالطبع، هناك أدبيات كثيرة وخطابات كثيرة تُقال عن موضوع حقوق الإنسان، وخصوصاً في هذا العام الذي نحتفل فيه بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية. وهناك صعوبات خاصّة تواجهنا عندما نتعرّض لمسألة الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان. فهنا نواجه تجربة تاريخية مختلفة ونصطدم بعدد كبير من الألغام والأفخاخ الخاصّة بتاريخ أديان الكتاب. فنحن نعلم أنّ هذه الألغام لا تزال تقسم وتفرق أعضاء الأمّة الروحية الواحدة التي يدعوها القرآن بأمة أهل الكتاب (سواء أكان الكتاب توراة أم إنجيلاً أم قرآناً).

وكما ذكر السيد الرئيس، فإنّ كلمة «أصول» هنا تبدو غامضة وتثير بعض المشاكل والصعوبات كما سنرى بعد قليل. والواقع، أنّي أرى في الأفق صعوبتين أساسيتين:

الأولى: هي أنّه ما إن نبتدئ الحديث عن الأصول الإسلامية أو بالأحرى السوابق الإسلامية لحقوق الإنسان حتى نصطدم بمقولة الخطاب الإسلامي الإيديولوجي الشائع في كل مكان حالياً، والذي يؤكّد على أنّ حقوق الإنسان بالمعنى الحديث المتعارف عليه كانت موجودة في الإسلام منذ مئات السنين، وبشكل كامل وناجز. لتوضيح هذه الفكرة بشكل أفضل أمامكم سوف أستشهد بمقطع من «الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» الذي أعلن في اليونسكو بجلسة مهيبة بتاريخ (19) سبتمبر 1981. يقول النّص الذي حظي بموافقة المجلس الإسلامي وسكرتيره العام سالم عزّام بما معناه:



«إنّ هذا الإعلان قد بُلور من قبل كبار علماء المسلمين وأساتذة القانون وممثّلي مختلف حركات وتيارات الفكر الإسلامي». والواقع، أنّ المواد الثلاث والعشرين التي تشكّل الإعلان ترتكز على الآيات القرآنية والحديث النبوي. سوف أذكر هنا بعض المبادئ التمهيدية التي توجّه الرؤيا العامة لهذا الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان:

1 ـ لقد قدّم الإسلام للبشرية قانوناً مثالياً لحقوق الإنسان، وذلك منذ أربعة عشر قرناً من الزمن.

2 ـ وحقوق الإنسان هذه متجذّرة ومنغرسة في القناعة الراسخة بأنّ الله عزّ وجل هو وحده مؤلّف القانون، وأصل كل حقوق الإنسان.

3 ـ نظراً للأصل الإلهي لهذا القانون فلا يمكن لأي زعيم سياسي أو أي حاكم أو أي مجلس نيابي أن يُلغي أو ينتهك أو يغيّر حقوق الإنسان التي وهبها الله له»...

وعندما نقرأ الإعلان بالتفصيل نلاحظ أنّ الكثير من مواده قد استعادت بشكل حرفي تقريباً مواد حقوق الإنسان والمواطن نفسها الذي أعلنته الثورة الفرنسية عام 1789. ولكن نلاحظ أنّ لهجة المقدّمة التمهيدية والإطار العام تتناسب مع الأوضاع الراهنة للعالم الإسلامي وصراعه ضد الغرب. وهذه المبادئ المذكورة توضّح لنا كيف يتوسّل المسلمون للقرآن وكيف يطلبون منه تلبية حاجاتهم كما يفعل اليهود والمسيحيون، ينبغي ألاّ ننسى ذلك. إنهم يفسّرونه ويستخدمونه بالشكل الذي يتناسب مع حاجياتهم من أجل توليد «حقوق إنسان إسلامية» تُقابل حقوق الإنسان الأوروبية والغربية كما أعلنتها الثورة الفرنسية. وهذا الطموح لتأكيد الذات والانغراس في الأصالة والتراث مفهوم ضمن الظروف الصراعية الدولية الراهنة. فالعالم الإسلامي عامة والعربي خاصة يجد نفسه في حالة تنافس غير متكافئة مع الغرب الأوروبي والأمريكي. ولكنكم لاحظتم بدون شك الطابع التبجيلي والافتخاري للإعلان المذكور. وهذا الطابع هو سِمة كل الأدبيات الإسلامية والعربية التي تتحدّث عن الإسلام. قلت كلها ولا أستثني شيئاً.

لهذا السبب أقول إنّ المسلمين ينظرون إلى الغرب الأوروبي المقابل لهم بنوع من المنافسة المحاكاتية (من حاكى أو قلّد) إذا جاز التعبير. إنّهم ينافسونه بطريقة صراعية ولكنهم يقلّدونه في الوقت ذاته ويقلدون أعماله ومنجزاته ومن بينها حقوق الإنسان.



ولكنهم يغطّون، في خط الرجعة، على هذه العملية (عملية تقليد أوروبا) بمفردات وصياغات إسلامية لكي يخفوا منشأها الأجنبي. هذه هي الرابطة المعقّدة التي تحكم علاقة المسلمين (ومن بينهم العرب بالطبع) بالغرب الأوروبي والأمريكي. فهم يحاكون أو يقلّدون الأشياء الإيجابية في الثقافة والحضارة الأوروبية، ولكنّهم ضمن السياق الصراعي والإيديولوجي الحالي، يأنفون من القيام بمجرد التقليد والمحاكاة. ولهذا السبب يجدون أنفسهم مدعوين للبحث عن أصول أو جذور إسلامية خالصة لقيم متشابهة أو متطابقة مع قيم الحضارة الأوروبية وثقافتها.

لقد استقبل هذا الإعلان من قبل المسلمين بنوع من الارتياب والشكّ. فهم يعرفون الوضع الحقيقي لحقوق الإنسان في مجمل المجتمعات الإسلامية والعربية. ولكنهم استقبلوه أيضاً بنوع من الرجاء والأمل. وذلك أنه على الرغم من كل الانتقادات التي يمكن توجيهها للطابع الاحتفالي والشكلاني لهذا الإعلان، فإنه يحمل في طياته لغة قانونية حديثة. ويمكنها أن تشكّل يوماً ما مرجعية نظرية لحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية. ولكن كل ذلك لا يعفينا من مسؤولية الانخراط في لبّ المشكلة وتحليلها في العمق. ما هو البُعد التاريخي للمشكلة؟ إنه يخصّ العلاقة بين الدين الإسلامي والمفهوم الحديث لحقوق الإنسان كما صاغته الثورة الفرنسية. وأُحبّ، بهذا الصدد، أن أتحدّث عن سوابق لحقوق الإنسان الحالية في النصّ القرآني ونصوص الوحي بشكل عام، وليس عن أصول. أحبّ أن أستخدم كلمة بذور أو سوابق في النصوص الكبرى للأديان التوحيدية. أمّا البلورة الأساسية والتفصيلية لحقوق الإنسان فلم تحصل إلاّ عامي 1789 و1948، حيث صدر الإعلان الكوني لحقوق الإنسان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر من العام المذكور.

النصّ القرآني يتموضع داخل المنظور التوحيدي (يهودية، مسيحية، إسلام)

إذا ما رجعنا إلى القرآن نفسه، فماذا نجد بخصوص الإنسان وحقوقه؟ نجد ما نجده في النصوص التوراتية والإنجيلية. أودّ أن ألحّ هنا على الفكرة التالية التي لا تزال مرفوضة حتى في الغرب المعلمن ألا وهي: إن القرآن يتموضع داخل خطّ الديانات التوحيدية، مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل. إنه يتموضع داخل منظور الوحي المتصوَّر بصفته



تاريخاً للنجاة (النجاة في الدنيا الآخرة). وهذا التاريخ متقطّع إلى مراحل للوحي، وكل مرحلة يمثّلها نبي من الأنبياء الذين تلقّوا الوحي عبر التاريخ، والذين يبتدئون، بحسب المنظور القرآني، بالنبيّ إبراهيم.

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران، 67).

لقد لفظت كلمة «مسلماً» بالعربية أصلاً وليس بترجمتها الفرنسية لكي ألحّ على معناها الخاص في النصّ القرآني وعلى مستوى النصّ القرآني. فالمعنى التزامني للكلمة في القرآن ليس هو نفسه المعنى التيولوجي الذي تشكّل وساد في العصور التالية: إنها لا تعني المسلم بالمعنى المحصور للكلمة وإنّما تعني الخضوع لله وتسليم النفس له وتجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة ومثالاً في النزاهة. وبهذا المعنى، فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية وليس مؤمني دين واحد فقط كما زعمت التركيبات العقائدية واللاهوتية (التيولوجية) التي تشكلت في ما بعد. هكذا نجد أنّ المعنى التاريخي والمصطلحي للكلمة يُبعدنا دائماً عن المعنى الأصلي والتزامني. ولهذا السبب، أدعو إلى قراءة النصّ القرآني قراءة تزامنية لا قراءة إسقاطية كما حصل كثيراً في الماضي، وكما لا يزال يحصل في الحاضر. وإذن، فمعنى كلمة مسلم هنا عام وشامل وواسع جداً. وهو يعبّر عن العلاقة الروحية للإنسان مع الله. ومصطلح الخضوع لله نجده في القرآن على هيئة أخرى تمثّل ترقية الإنسان وترفيعه: أقصد الترقية الروحية للإنسان تماماً كما حصل من قَبْلُ في التوراة والإنجيل. ويعبّر عن هذه الترقية مصطلح مهمّ جداً هو مصطلح الميثاق (في اللغات الأوروبية Alliance).

ماذا يعني هذا المصطلح المركزي والمحوري في القرآن؟ إنه يعني أنّ هناك تحالفاً، أي ميثاقاً، يربط بين الخالق والمخلوق. وهذا الميثاق مؤسَّس على مبادرة الله الذي أولى للإنسان مكانة متميّزة بين المخلوقات كلّها. فقد وهب للإنسان امتياز تلقّي كلام الله لكي يعيش حياته كلها طبقاً لهذا الكلام فيجسّده حياً واقعاً في سلوكه، ثم يلتحق بالله في نهاية المطاف حيث النعيم الأبدي وجنّة الخلود. فالإنسان، بحسب هذا التحالف أو الميثاق، موعود بالحياة الأبدية إذا ما نفّذ الشروط بدقّة أثناء الحياة الدنيا. إنّ مفهوم الميثاق الشديد الأهمية يحتل المكانة نفسها في الوحي التوراتي والإنجيلي. توجد هنا



ترقية حقيقية للشخص البشري بالقياس إلى وضعه في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ينبغي أن نموضع ذلك داخل التاريخ، وإلاّ فلن نفهم شيئاً عن مسألة حقوق الإنسان، ولن تطرح ضمن المنظور الصحيح. «حقوق الإنسان» في القرآن أكثر تقدّماً بالقياس إلى جو محيط وتاريخ سابق. وحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية بعد عصر التنوير الأوروبي سوف تكون شيئاً مختلافاً تماماً، لأنّ التاريخ اختلف والمجتمع اختلف ولأنّ الفكر البشري قد حقّق إنجازات لم تكن ممكنة في القرن السابع الميلادي.

وبشكل عام، ماذا يعني ظهور الإسلام؟ إنه يعني إدخال الشعوب العربية (ومن ورائها الشعوب الإسلامية) في الحداثة السائدة آنذاك: أي في الديانة التوحيدية. وكان الجو المحيط بالجزيرة العربية مليئاً بالمواقع اليهودية والمسيحية. وكان العرب ينتظرون ذلك الرجل الذي سوف يُدخلهم في الحداثة الروحية والعقلية، والذي يخرجهم من ورطتهم وعزلتهم وتناحرهم المستمر. كانوا ينتظرون الرجل الذي يوكل إليهم مهمّة كبيرة، ويخلع على وجودهم معنى، ويدخلهم في حركة التاريخ. وكان هذا الرجل: محمّد بن عبدالله. لقد استطاع بواسطة القرآن أن يدخلهم في تاريخ النجاة والخلاص، كما حصل سابقاً لليهود والمسيحيين مع أنبيائهم.

إذا ما تموضعنا على هذا المستوى العالي من مناقشة الأمور، وينبغي أن نتموضع عليه، فإنّنا نستطيع القول إنّ هناك سوابق لحقوق الإنسان التي ظهرت عام 1789. كانت هناك بذور أوّلية قابلة للزرع والسقي والنّماء. هناك قواعد صلبة في هذه النصوص الكبرى، هناك بذور أوّلية من أجل تحرير الشرط البشري وترقية الإنسان. هناك نقاط مشتركة بين هذه الأديان الثلاثة وتراثاتها الروحية، وتتمثّل هذه النقاط بقيم الإخاء والمساواة واحترام كرامة الإنسان، إلخ... وعلى هذا الصعيد لا أرى أي خلاف بين ما يمكن أن يقوله يهودي أو مسيحي أو مسلم. وهذا، بحدّ ذاته، مهمّ جداً جداً. لأنّنا إذا ما اتفقنا على هذه النقطة وعدنا إلى جذور الأمور (أي الكتابات المقدّسة نفسها) فإنّنا ننفك عندئذ عن تغذية الخلافات والعداوات التي حكمت علاقاتنا ببعضنا ببعض طوال القرون الوسطى، بل التي لا تزال تحكم هذه العلاقات بيننا حتى يومنا هذا.



الخلافات المزمنة من صنع التركيبات التيولوجية لا من صنع النصوص الروحية الكبرى

هذه الخلافات المفتعلة والمتأصّلة لا تتموضع على مستوى النصوص المقدّسة نفسها، كما ذكرت آنفاً، وإنما تتموضع على مستوى الأنظمة التيولوجية التي شكلها رجال الدين في كل طائفة في العصور التالية. فهذه النظرة اللاهوتية التيولوجية التي تبلورت وترسّخت في القرون الوسطى شكّلت استبعاداً لكل طائفة من قبل الطائفتين الأخريين. وراحت كل طائفة ترى أنها تمثّل وحدها حقيقة الوحي كلّها. وهكذا دُبِّجت الرسائل التيولوجية والأدبيات الغزيرة التي لا تزال تسيطر علينا حتى اليوم. وهكذا دخلنا في مرحلة المماحكات الجدالية واللاهوتية السكولاستيكية. ولا نعرف حتى الآن كيف نخرج منها على الرغم من بعض الانفتاح الملحوظ في جهة المسيحية الغربية، وخصوصاً بعد الفاتيكان الثاني عام 1965، ثم في جهة الفكر اللاهوتي البروتستانتي بشكل خاص.

ولا يمكن أن نخرج من هذه التركيبات التيولوجية القروسطية والحساسية التي تؤبّدها في النفوس، إلاّ بواسطة التوكيد على حقوق الإنسان بالمعنى الواسع والحديث للكلمة. وينبغي علينا بهذا الصّدد أن نقيم تمييزاً مهماً جداً بين التركيبات اللاهوتية التيولوجية التي شكّلها المفسّرون واللاهوتيون في القرون الوسطى، وبين الكتابات المقدّسة نفسها والتي تبدو أكثر اتساعاً واحتراماً لحقوق الإنسان. فهذه التركيبات التيولوجية اللاهوتية قد تحوّلت إلى أرثوذكسيات ضيّقة وابتعدت عن التعاليم المركزية التي توحّد في الواقع بين الأديان الثلاثة، وذلك في ما يخصّ احترام كرامة الإنسان ورفع مستواه. ويمكننا أن نستشهد هنا بالكثير من الآيات القرآنية، التي تركّز بشكل خاص على ترقية الإنسان وترفيعه، وعلى القيم الأخلاقية والروحية التي ينبغي على الإنسان أن يتقيّد بها في حياته لكي يستحقّ هذه الرفعة وتلك الدرجة العالية التي أهّلته لأن يكون «خليفة الله في الأرض».

نحو منظور حديث لحقوق الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية

بعد أن قمت بهذه القراءة السريعة جداً للتعاليم المركزية للقرآن في ما يخصّ حقوق الإنسان، أستطيع أن أقول لكم إنّ المسلمين المعاصرين لا يقومون بالقراءة نفسها حتى



الآن. فعندما نتصفّح الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان المذكور في بداية هذا الحديث نلاحظ أنّهم يمارسون نوعاً من المحاكاة القانونية. فالمسلمون يُحاكون الغربيين في القانونية الشكلانية، وفي الوقت ذاته يحاولون أن يظهروا بمثابة المختلفين عنهم. فهم يقلّدون (وهذا واضح جداً لمن يقرأ النص ككل) نص حقوق الإنسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789، ولكنّهم يسقطون في الوقت ذاته على فضاء النص القرآني الكثير من المفاهيم والقيم الحديثة. وهم بذلك يقتربون من لغة إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعامي 1789 و1948، أكثر ممّا يقتربون من ذلك الجانب الديني للشخص البشري الذي يشكّل جوهر الرسالة القرآنية وروحها. وبمعنى آخر، فإنّه يحصل على غير وعي من المسلمين نوع من الزحلقة للتعاليم الدينية للإسلام لكي تتحوّل إلى نوع من العلمنة غير المعترف بها صراحة. إنّها علمنة غير معترف بها وغير مفكر بها. العلمنة تكتسح اليوم، تحت غطاء ديني وشعارات دينية، كل أرض الإسلام، ولا أحد يعلم بذلك. على العكس، فالنّاس يتوهّمون أنّ الدين قد عاد بعد غياب. لكأنه غاب لكي يعود!... لا أحد من المثقفين العرب أو المسلمين يتحمّل مسؤولية هذه العملية الشاملة والضخمة التي تحصل الآن في كل المجتمعات الإسلامية. أقصد لا أحد يتحمّل مسؤوليتها ثقافياً وعقلياً وتنظيرياً. أودّ أن أركّز هنا كثيراً، وكثيراً جداً، على أهمية هذه الظاهرة الضخمة التي لا تنطبق فقط على الخطاب الإسلامي المتعلّق بحقوق الإنسان، وإنّما تنطبق على كل الخطابات الإسلامية الأخرى. فهذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية والمؤسسات الحديثة والممارسات القانونية التي استُعيرت من أوروبا. إنهم يغلّفونها بشعارات إسلامية وتسميات إسلامية لكي يوهموا بأنهم لم يخرجوا عن الخط، ولم يقلّدوا ذلك الغرب الإمبريالي، المستعمر، المادي، الملحد، إلخ... ولكن عملية العلمنة والتَّعَلْمن تأخذ مجراها تحت السطح وتكتسح الأخضر واليابس من أمامها، على الرغم من كل تلك الغطاءات والغلافات. فمن سيحلّل ذلك ويعرّيه، ويكشف عن الأشياء غطاءها؟



القطيعة الكبرى: الثورة الفرنسية

لم ننتبه بعد، حق الانتباه للرّهانات الفلسفية واللاهوتية، لظاهرة الثورة بصفتها قطيعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة، أو تفصل رؤيا الحداثة عن الرّؤيا التي سادت القرون الوسطى. فهذه القطيعة أصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تُصبْ فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع. فمحلّ الرمزانية الدينية القديمة حلّت رمزانية الدين العلماني الجديد أو الدين المدني الذي تأسّس بعد الثورة الفرنسية. أعتقد أنّ هذه نقطة حاسمة جداً وينبغي أن تحظى باهتمامنا الآن. ينبغي أن نفكّر من خلال منظور واسع ومفتوح بهذه الرمزانية الجديدة ذات الجوهر العلماني والتي ترسّخت شيئاً فشيئاً، ليس دون صعوبة كبيرة وألم مرير، ضمن سياق الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن وما تلا ذلك من تطورات في فرنسا حتى فصل الكنيسة عن الدولة عام 1905. وإذا ما انخرطنا في هذا التفكير الجديد فإنه يقودنا حتماً إلى تجاوز ما قلته سابقاً عن الاستبعاد التيولوجي المتبادل الذي مارسته الأديان التوحيدية على بعضها البعض. وذلك أنّه لا يمكننا تحقيق ذلك التجاوز المحرِّر إلاّ إذا انطلقنا في دراستنا للنصوص التقليدية الدينية من منطلق علماني منفتح خالٍ من كل أسبقية لاهوتية أوتيولنوجية. ومن جهة أخرى، يمكننا أن نلقي نظرة على كيفية ممارسة حقوق الإنسان وتطبيقها في البلدان الحديثة المعلمنة، من خلال منظور ينفتح على الرمزانية الدينية ويستوعبها بعد أن استبعدها كلياً طوال المرحلة الماضية (طوال مرحلة العلمنة النضالية الحامية). ويمكن أن تستمرّ بعض المنافسة المنتجة والخصبة في المجتمع بين النظرة العلمانية لحقوق الإنسان والنظرة الدينية لحقوق الإنسان أيضاً. لَم لا؟ إنّ مثل هذا العمل من المجابهة والمقارعة بين كلتا النظرتين شيء أساسيّ جداً اليوم. إنه يشكّل عملاً ثقافياً وفكرياً على مستوى رفيع. وهو الوحيد القادر، إذا ما أنجزناه، على أن يفهّمنا سبب ظواهر الرفض والعنف في المجتمعات الإسلامية الحاليّة، وخصوصاً تجاه الغرب وعالمه وقيمه. فهذا الرفض العنيف لكل ما هو غربي ناتج عن عدم فهم له وعدم معرفة حقيقية بالمجتمعات الغربية وتطوّرها التاريخي منذ الثورة الكبرى وسيطرة العلمنة على كل قطاعات المجتمع المدني. هناك صورة ناقصة، بل مشوّهة عن هذه العملية التاريخية الكبرى حتى لدى المثقّفين في الجهة الإسلامية والعربية. وبسبب



هذا الجهل الكبير بكيفية ولادة النظام الاجتماعي العلماني الأوروبي وتطوّره، فإنهم يجهلون الجوانب الإيجابية للعلمنة والحداثة وحقوق الإنسان. ومن الناحية الأوروبية الغربية نلاحظ أيضاً عدم رغبة في معرفة مشاكل المجتمعات الإسلامية والعربية. فالأمم الأوروبية غيورة على ثرواتها وتقدّمها وديموقراطيتها وسعادة أبنائها وتمتّعهم بحقوق الإنسان والمواطنية، ولا يهمّها ما يحصل في الخارج من بؤس وذلّ واحتقار لأبسط حقوق الإنسان والمواطن. أليست هذه هي الأنانية؟ إسمحوا لي أن أقول ذلك.

أودّ أن أضيف هنا ما يلي: إن المسلمين عموماً والعرب خصوصاً لا يجهلون فقط عملية التطوّر التاريخي للمجتمعات الأوروبية المواجهة لهم، وإنّما يجهلون أنفسهم أيضاً وتراثهم الإبداعي المنتج. إنهم لا يستطيعون أن يقرأوا (بالمعنى القوي والحديث للكلمة) تراثهم الخاص بالذات، لكي يعرفوا كيف يتعاملون معه ويستفيدون منه، ويتجاوزون فيه كل ما يعوقهم عن الانطلاق والتحرّر. إن هذه الهوّة التي تفصل المسلمين اليوم عن تراثهم الخصب والمبدع في العصور الكلاسيكية، تمثّل مشكلة حقيقية بالنسبة لتطوّرهم الراهن. فلو أنّهم يعرفونه جيداً أو يقدرون على قراءته جيداً لاستطاعوا أن يعثروا فيه على نقاط ارتكاز صلبة ينطلقون منها بكلّ ثقة لمحاورة الغرب الأوروبي والتفاعل مع تجربته التاريخية فيستفيدون منها ويفيدون. ولكن، ويا للأسف، فإني أنظر في كل النواحي فلا أرى حتى الآن بصيص النور المنتظر، لا أرى أي نبض حقيقي يبشّر بالمستقبل وبالخروج من النّفق المظلم الطويل. الجميع مستكينون لما هو قائم وجارٍ أبدياً كالدّهر. لقد استطاع العرب المسلمون أن يواجهوا التحدّي الحضاري في العصور القديمة عندما خرج من بين ظهرانيهم نبيّ جديد عرف كيف يوقظهم فيدخلهم في حداثة ذلك العصر، ويفتح لهم أبواب التاريخ. فمتى سيشهدون حركة فكريّة عالية تدخلهم من جديد في دين العوالم الحديثة: دين التقدّم والعقلانية والحداثة؟...

منظورات وآفاق

ينبغي أن أقول إنّ ما يعقّد مسألة حقوق الإنسان أكثر في المجتمعات العربية والإسلامية الحالية، هو الطريقة التي تركّبت عليها الأنظمة السياسية والدول القومية بعد الاستقلال.



فهذه التركيبة بكل نواقصها وسلبيّاتها لا تزال تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الإنسان واحترامها بالشّكل اللازم. كل الصراعات والتوترات الناشبة حالياً في هذه المجتمعات ناتجة عن ذلك.

ففي المجتمعات العربية والإسلامية توجد شبيبة صاعدة واعدة غزيرة العدد. وهي تحلم بمستقبل أفضل، كما أنّها واعية لمسألة حقوق الإنسان. فهي ترى ما يحصل في المجتمعات الأوروبية (عن طريق وسائل الإعلام أو بشكل مباشر)، وترى كيف ينعم أبناؤها بحقوق لا تتمتّع بها هي في مجتمعاتها. وعندئذٍ تحسّ هذه الشبيبة بخيبة أمل وما هو أكثر من خيبة الأمل. ولهذا السبب تحصل الانفجارات والصراعات العنيفة من حين لآخر. ينبغي أن يفهم الغرب ذلك. فهذه الشبيبة ليست كلّها متعصّبة ولا متزمّتة ولا مغلقة على الحداثة وروح العصر. على العكس، إن فيها تيارات مليئة بروح المستقبل وراغبة في صنع شيء جديد مختلف عمّا هو قائم. ولكنها محبطة. ونظراً لعدم إمكانية انبثاق أحزاب سياسية تعبّر عنها وعن مشاكلها (بسبب سيطرة الحزب الواحد) فإنها تلجأ إلى تشكيل جمعيات لحقوق الإنسان. ولكن هذه الجميعات تصطدم فوراً بالعقبات السياسية المتولّدة عن أنظمة ما بعد الاستقلال بالطريقة التي ركّبت عليها. ينبغي أن نكون واضحين هنا: لقد قامت هذه الأنظمة بأشياء إيجابية طوال الثلاثين عاماً الماضية. لقد أنجزت بعض الأشياء في ما يخصّ تأكيد الذات والبناء القومي والوطني. ولكنّها أثبتت فشلها في ما بعد على عدّة أصعدة، ومنها التنمية والتحديث واحترام الإنسان وحقوقه وجعله يشعر بأنه مواطن فعلاً، لا شكلياً ولا نظرياً. فالإنسان له حقوق على الدولة والمجتمع (وعليه واجبات بالطبع)، ولكن هذه الحقوق غير مضمونة إلاّ في القليل النادر. ينبغي أن نفهم هذه النقطة لكي نفهم حقيقة الصراعات الدائرة حالياً في المجتمعات العربية والإسلامية. فهي ليست راجعة إلى أنّ الإسلام عنيف بطبعه أو أنّ العرب يحبّون العنف أكثر من غيرهم، وإنما راجعة إلى ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية ضاغطة جداً. سوف أشير هنا إلى نقطة إيجابية في تركيبة هذه الأنظمة. ففي معظم هذه الدول توجد دساتير تنصّ على حقوق الإنسان، وعلى الرغم من أنها تبقى شكلية وغير مطبّقة إلاّ جزئياً جداً، فإنّها مفيدة ويمكن استغلالها في المستقبل. إنّ مجرد وجود مثل هذه النصوص القانونية والحقوقية الحديثة يعتبر نقطة إيجابية.



إني أرى أنّ مجمل هذه المعطيات والمشاكل والصعوبات ينبغي أن تدفع كل العرب والمسلمين إلى الإحساس بضرورة التفكير بأسس حقوق الإنسان ضمن منظور إسلامي أوّلاً، ثمّ ضم منظور التاريخ المقارن. أقصد مقارنة الإسلام بالمسيحية واليهودية من جهة، ثم بشكل أخصّ مقارنة الإسلام بما حصل في أوروبا بدءاً من الثورة الفرنسية وحتى اليوم. ينبغي إقامة المجابهة بين كلا النظامين من القيم والنظرة للعالم والإنسان. وأعتقد أنه سينتج شيء إيجابي مخلّص ومنقذ عن طريق هذه المجابهة المفتوحة وتلك المقارنة. هذه هي المهمّة المطروحة على المفكرين العرب والمسلمين في المرحلة القادمة. لقد انتهت المرحلة الإيديولوجية، أو أوشكت على نهايتها. وهذه المهمة تتطلّب طرح كل مشكلة تفسير النصّ القرآني على ضوء معطيات العلوم الإنسانية الحديثة. فقد لاحظنا في الجهة الأوروبية المسيحية وجود جهود حديثة كبيرة تمشي في هذا الاتجاه وتقوم بعملية تأويل للنصوص الدينية على ضوء العلم المعاصر.

أمّا في الجهة الإسلامية فنلاحظ تأخّر حصول هذا العمل حتى الآن، لأنه يصطدم بعقبات سياسية أساساً. وهو إذا ما حصل سوف يؤدّي إلى تشكيل الفكر الحديث المنقذ داخل المجتمعات العربية والإسلامية. ولكن السياسة تقف لمثل هذا العمل التحريري بالمرصاد. والواقع، إنّ عملاً كهذا لاهوتي وتأويلي أساساً، أقصد أنّه من اختصاص ما ندعوهم في الإسلام بالعلماء، أي الفقهاء في الدين، أو من اختصاص رجل العلم بالمعنى الحديث للكلمة كعالم الألسنيات والتاريخ والقانون، إلخ... على الرغم من كلّ ذلك فإنّ هذا العمل يصطدم مباشرة بعقبة سياسية. أقول ذلك وأنا أعرف عمّا أتحدّث. فما السبب؟

السبب هو أنّ عملاً كهذا يهدف أصلاً إلى تجديد التفسير التقليدي، ويطرح بالتالي مشكلة قراءة كلّ تاريخ تشكّل ما ندعوه بالقانون الإسلامي (أي الشريعة). وإذا ما سمحتم لي أن أضيف هذه الملاحظة قلت إنّ تصوّر القانون الديني في الإسلام يشبه تماماً تصوّر المسيحيين للقانون الكنسي (Le Droit Canon).

بمعنى آخر، فإن القانون الديني متصوَّر ومرئي بصفته تفويضاً انطلاقاً من نصّ ديني. وبالتالي، فإن الأحكام القانونية الناتجة عنه متصوّرة وكأنّها إلهية. وبالتالي، فكما رأينا في مقدّمة هذا الحديث عندما ذكرنا الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، فإنّه لا يمكن



لأي سلطة بشرية أن تقوم بتعديل هذه القوانين أو تطويرها لكي تتناسب مع مقتضيات الظروف والأحوال المستجدّة. وأنتم تعرفون أنّ المطالبة بتطبيق الشريعة تعتبر شعاراً مرفوعاً في كل مكان. ولكننا نعلم مدى حجم المشاكل التي أثارها هذا التطبيق فعلياً (دون اجتهاد ودون إخراج وتأويل حديث) في بلدان كالسودان والباكستان والعربية السعودية... هنا يكمن لبّ المشكلة والعقبة الكأداء.

والمفكّر الإسلامي المعاصر يقف أعزل من كل سلاح أمام هذه المعضلة الرهيبة. لأنّ هذا التصوّر المذكور لا يخصّ فرداً بعينه أو مجموعة علماء الدين فقط، وإنّما يشمل معظم قطاعات المجتمع بمن فيهم الكثير من المثقفين الذين لم يتحرّروا حتى الآن من النظرة التيولوجية التقليدية. وهنا لا يكفي أن نعيد قراءة النصّ القرآني وحده وإنّما ينبغي أن نعيد قراءة كل كتب الفقه التي تشكل ما ندعوه بالقانون الإسلامي (أو الشريعة). وهذا القانون، على عكس ما تتوهّم أغلبية المسلمين، ناتج عن عملية بلورة تاريخية محض يمكن للدارسين أن يشرحوها، وقد شرحوها في الواقع (أحيل بهذا الصدد إلى دراسات جوزيف شاخت عن كيفية تشكّل القانون الإسلامي بالتدريج أثناء القرنين الأوّل والثاني للهجرة). ولكن هذه الدراسة التاريخية لتشكل القانون الديني في الإسلام لم تحصل حتى اليوم في المجتمعات الإسلامية أو العربية. فهذه القراءة التاريخية المحض لا تزال تصطدم حتى الآن بعقبات سياسية وإبستمولوجية، وأكاد أقول عاطفية نفسيّة. وذلك لأن القانون الديني لا يزال متصوّراً وكأنه من أصل إلهي ولا علاقة له بالبلورة التاريخية التي قام بها البشر (أي الفقهاء والقضاة).

لتوضيح هذه النقطة أضرب لكم المثال التالي: عندما أراد بورقيبة إصلاح القانون المتعلق بالإرث اصطدم فوراً بمعارضة شعبية واضطرّ للتراجع. وليس السبب فقط هو أنه يوجد نصّ قرآني صريح بهذا الصّدد يقول «إن للذكَر مثل حظ الأنثيين»، وإنّما لأنه يوجد في القانون الإسلامي أيضاً فرع كامل عن مشاكل الإرث وأحكامه. وحتى هذا الفرع يعتبر إلهياً مقدّساً أيضاً على الرغم من أنه من إنجاز الفقهاء الذين هم بشر في نهاية المطاف!...

هكذا ترون إلى حجم المشاكل التي يطرحها اليوم بالضرورة أي فكر جديد في الإسلام عن حقوق الإنسان. أقصد أي تصوّر جديد لهذه الحقوق. إنها مشاكل



ضخمة وأكاد أقول مُرعبة. وما دام الفكر الإسلامي المعاصر أو الفكر العربي المعاصر عاجزاً عن تحمّل مسؤوليته والقيام بهذه المهمّة على وجهها السليم فلا أرى حلاً يلوح في الأفق. إنّنا نهدف إلى تكوين هذا الفكر وبناء صرحه لبنة لبنة ضمن ظروف أقلّ ما يُقال فيها إنها مريرة وقاسية. فالعملية تخصّ القيام بثورة إبستمولوجية داخل الفكر الإسلامي نفسه. ولكن المفكرين والمثقّفين لا يزالون يتهيّبون القيام بمثل هذا العمل ويفضّلون الاستمرار على واقع الحال رغم عدم اقتناعهم به، ورغم تخوّفهم من إرهاصات الواقع وآفاق المستقبل الغامض. ولهذا السبب أقول إن مسألة حقوق الإنسان تبدو لي، ونحن نحتفل بالذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، فرصة ذهبية من أجل إعادة النظر جذرياً بكل النظام الثقافي التقليدي، وفتح المجال لولادة نظام فكريّ عربيّ وإسلامي جديد. هذا النظام الجديد هو الذي نسعى إليه الآن بكل قلوبنا.

مناقشات وردود

بيير شونو (Pierre Chaunu)

بعد أن انتهى أركون من إلقاء مداخلته فتح الباب للنّقاش، وتقدّم بيير شونو، أحد كبار مؤرخي فرنسا وأستاذ تاريخ العصور الوسطى في السوربون الأولى، بالسؤالين التاليين:

1 ـ كيف تقول إنّ المسلمين يقومون بعملية محاكاة وتقليد للغرب في حين أنّهم يرفضونه ويرفضون قيمه؟

2 ـ ما هي ملامح هذه الثورة الإبستمولوجية أو القطيعة المعرفية التي تدعو إليها؟

روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez)

ثم تقدّم المستشرق المعروف أرنالديز لكي يطرح سؤالاً، فإذا به يُلقي مداخلة طويلة فيها الكثير من الاعتراضات وتستحقّ أن نقف عندها وقفة خاصة، لأنّ أرنالديز كان من بين الموجودين في القاعة المختصّ الوحيد في الإسلاميات، بالإضافة إلى أركون.



اعتراضات أرنالديز

إن هذه المحاضرة غنية جداً، وبالتالي فمن الصعب أن أردّ عليها باختصار أو أن أكتفي بطرح سؤال. اعذروني، إذن، إذا ما طال بي الحديث. أعتقد أن الفكرة المحورية لمحمد أركون والتي طالما تناقشنا حولها في الماضي (وهو يعلم أني لست متفقاً معه دائماً) أقول إن الفكرة المحورية هي التالية: لقد وجدت في تاريخ الإسلام تركيبات تيولوجية (لاهوتية) وقانونية وتشريعية جمّدت وربما بدّلت وشوهت التعاليم القرآنية التي كانت منفتحة غنية متعدّدة الاحتمالات، والتي يمكن للبشرية أن تتأمّل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين...

وأعتقد أنه إذ يقول ذلك يقول أشياء صحيحة. ولكنني سأدافع ولو للحظة عن كل أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين الذين طالما درستهم وعاشرت نصوصهم. سوف أذكّر محمد أركون بأنّ هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جداً، وأنّهم حرّكوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه! سوف أضرب لكم المثل التالي:

جاء في التوراة والإنجيل: لا تقتل أبداً!، بمعنى لا تقتل في المطلق. القتل ممنوع منعاً باتاً ولأي سبب. عندما أنظر في القرآن لا أرى مثيلاً لذلك. أرى في القرآن الآية التالية:

«وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً» (النساء، الآية 92).

كيف يمكن أن تفسّر هذه الآية؟ كان الفقهاء والمفسّرون المسلمون يتحدّثون عن الاستدلال بالضدّ، ونحن سوف نتبع المبدأ نفسه ونقول: بما أنّه لا يحق للمؤمن أن يقتل مؤمناً آخر، فإن ذلك يعني أنه يحقّ له أن يقتل غير المؤمن. وهذا أحد التفاسير الممكنة. والبعض الآخر من الفقهاء مثل ابن حزم مثلاً (الذي كرّست له أطروحتي) يقولون إنّه لا يحق استخدام حجّة الاستدلال بالضدّ هنا، ويستنتجون بالتالي أنّ الآية تتعلّق بحالة خاصة لا تشمل الحالة العامّة. ولكن مهما يكن من أمر، فإن الشيء الصريح في الآية هو النهي عن قتل المؤمن وليس غيره. والحالة الخاصّة هنا أكثر أهمية من الحالة العامّة.

ولكن ما حكم غير المؤمن؟ هل يجوز قتله، أم هل يجب قتله؟ يقول ابن حزم إنّه ينبغي أن نبحث في آيات أخرى عن حكم غير المؤمنين وليس في هذه الآية الخاصّة



بالذات، لأنها لا تشمل إلاّ حكم المؤمن فقط. ولكن هنا نجد آيات وأحاديث نبوية عديدة. ونجد آراء متشعّبة ومتضاربة لدى الفقهاء والمفسّرين. فبعضهم يقول إذا ما أقمتم حلفاً مع غير المؤمنين فاحترموه وتقيّدوا به. ونجد أنّ البعض الآخر من غير المؤمنين قد أصبحوا يحتلّون مكانة الذمّي في المدنية العربية الإسلامية. فالذميّ، اصطلاحاً هو اليهودي أو المسيحي الذي يخلع عليه المسلم حمايته أي حماية روحه ورزقه مقابل جزية معيّنة (من الواضح أن أرنالديز يطابق هنا بين كلمة مؤمن وكلمة مسلم على مستوى نص القرآن).

لقد توقّفت طويلاً عند هذا المثال لكي أبيّن لكم أنّ المفسرين في العصر الكلاسيكي للإسلام (أي ما يقابل العصور الوسطى عندنا) كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كل ما هو مقال أو مُتضمِّن فيها تقريباً. ولهذا السبب، أقول إنّ المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدقة نفسها، لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية، والتي يتغنّى بها محمد أركون...

ولكن معك الحق في نقطة أساسية في تحليلك: هي الكشف عن تغطية الأفكار العلمانية الحديثة وتغليفها بغلاف ديني أو إسلامي من قبل المسلمين. وهذا ما وقع فيه الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الصادر في اليونسكو عام 1981 والذي بنيت عليه كل محاضرتك. وربّما كان من الأفضل هنا أن يتحرّر الفكر الإسلامي من نزعته القانونية والشكلانية المفرطة. ذلك أنك تعلم أنّ ما أحبه أنا شخصياً في الإسلام هو الصوفية. وأعتقد أنه كانت هناك إنسيّة صوفية (humanism mystique). وهذه تتضمّن حقوق الإنسان. فنحن لا يمكن أن نرى صوفياً يقتل جاره أو يستولي على امرأة جاره، وإلاّ لكان صوفياً مزيّفاً. ولكن الشيء السلبي لدى المسلمين قديماً وحديثاً هو إلحاحهم وتركيزهم المستمر على الجانب التشريعي والقانوني للوحي القرآني، وإهمال الجوانب الأخرى.

أقول ذلك وخصوصاً إذا كنّا نعلم أنّ النصوص التشريعية في القرآن تثير مشاكل صعبة وعويصة كما ذكرت في محاضرتك. إذ حتى لو كان المرء مفسّراً حاذقاً جداً فإنه سيجد صعوبة كبيرة في حلّ هذه المشاكل العويصة. هنا اتّفق معك. فالنصوص المتعلِّقة



بالإرث، ومعاملة النساء، أو الطلاق وتعدّد الزوجات، من الصّعب تفسيرها ضمن منظور يناسب حقوق الإنسان بالمعنى الحديث للكلمة. ولكن ليست مهمّتي إيجاد الحلول لهذه المشاكل، وإنّما هي مهمّة المسلمين أنفسهم.

أخيراً، أودّ أن أطرح عليك هذا السؤال قبل أن أختتم مداخلتي:

هل تعتقد أنه يمكن أن نستخرج شيئاً مفيداً في ما يخصّ التفكير بحقوق الإنسان من المفهوم الإسلامي: حق آدمي (حقوق الله، وحقوق آدم)؟ ما رأيك به؟

ألا يمكن الاعتماد عليه من أجل تأسيس نظرية حقوق الإنسان في العالم العربي والإسلامي؟ أخيراً، فإنك تحدّثت عن جهل المسلمين المعاصرين بالأطر الاجتماعية ـ الثقافية التي ولدت داخلها الثورة الفرنسية. وهذا شيء مهمّ وضروري أتّفق معك فيه. ولكني أعتقد شخصياً أن الأفكار التي ترتكز عليها ثورة حقوق الإنسان في أوروبا هي أفكار القانون الطبيعي (le droit naturel). وإذن، فإني أطرح عليك هذا السؤال: بما أنّه لا يوجد قانون طبيعي ولا أخلاق طبيعية في الإسلام وإنّما يوجد قانون وأخلاق مؤسّسان على الدين فما العمل؟ أعتقد في ما يخصّني أنه توجد في الإسلام كلمة قرآنية مهمّة جداً جداً هي: الفطرة. فما هي الفطرة؟ نحن نعلم أن الفاطر هو الله لأنه يفطر الأشياء أي يخلقها. وبالتالي، فالفطرة هي علامة الخلق التي يودعها الله على سطح الأشياء، هي علامة على خلقها. وتوجد معانٍ عديدة للفطرة. ولكن هناك معنى واسع وقانوني، إذا جاز التعبير، هو: أنّ الله يفطر النّاس أي يخلقهم أحراراً ومتساوين منذ البداية. وبالتالي، فإذا ما وافقتني على هذا التفسير للفطرة فإنه يمكننا أن نعتبرها كقاعدة متينة وصلبة، يمكن أن نؤسّس عليها نظرية جديدة لحقوق الإنسان في بلدان العرب والإسلام.

أخيراً، فإنك تحدّثت عن الأطر الاجتماعية ـ الثقافية للمعرفة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في زمن النبيّ. إني أعرف أنك تحبّ كثيراً الإحالة إلى هذه الأطر واستخدامها في بحوثك. أما أنا فأقلّ حماسة منك بكثير لها وللعلوم الإنسانية. وأعتقد شخصياً أنه لا يمكننا أن نعرف شيئاً كبيراً عن الأطر الاجتماعية ـ الثقافية السائدة في زمن النبي. أعتقد أنه لا يمكننا أن نعرف أكثر ممّا ذكره زميلنا ماكسيم رودنسون عن الموضوع، خصوصاً في كتابه عن النبيّ (محمّد).



أركون يردّ

بعد هذه المداخلة الطويلة والمهمّة، كان الوقت المخصّص للجلسة قد شارف على الانتهاء. ولكن رئيس الجلسة مدّد لأركون مدّة ربع ساعة للردّ عليها وعلى بقيّة الأسئلة. قال أركون كردّ على سؤال بيير شونو المذكور آنفاً:

1 ـ كيف تقول إنّ المسلمين المعاصرين يقومون بعملية محاكاة تقليدية للغرب، في حين أنهم يرفضونه ويرفضون قيمه؟

وأجاب أركون:

إن المسلمين المعاصرين إذ يقومون بعملية الإسقاط هذه (أقصد إسقاط المفاهيم والقيم العلمانية الأوروبية على النصوص التأسيسية للإسلام) لا يشعرون بأنهم يقلّدون الغرب أو يحاكونه. فالمسلمون إذ يفعلون ما يفعلونه يشعرون أو قل يتوهمون بأنهم ينتجون فكراً خاصاً بهم ومن بنات عقولهم. وهذه العملية في التقنيع والتمويه على الذات معروفة ومشروحة من قبل العلوم الاجتماعية التي لا يحبها أرنالديز. فعلم الاجتماع يعلمنا أن الفاعلين الاجتماعيين لا يعرفون بالضرورة وبشكل واع حقيقة ما يفعلونه بالضبط. الدارس المحلل هو وحده الذي يعرف ذلك ويحلل الآليات الخفية لعمل الفاعلين الاجتماعيين المنخرطين في حمأة تاريخ ما (أي البشر). إنها لحقيقة واقعة أننا نجد عدداً كبيراً من النصوص والمؤسسات والممارسات العملية الآتية من الغرب والمزروعة في البلدان الإسلامية أو العربية. ولكن منذ أن كان المسلمون قد انخرطوا في عملية النضال من أجل انتزاع الاستقلال الوطني فإنه من المفهوم (إن لم أقل من المشروع) أن يأنفوا من نسبتها إلى الغرب. ومن المفهوم أن يحاولوا إيجاد أصول في نصوص تراثهم لهذه الدساتير والمؤسسات ذات المنشأ الأوروبي والعلماني الواضح. وهكذا يقومون بعملية الإسقاط ويستطيعون القول إن مفاهيم الديموقراطية والعقلانية والاشتراكية وحقوق الإنسان كانت قد وجدت في الإسلام قبل أن يكتشفها الغرب بألف وأربعمئة سنة! بل إن الأمر يصل ببعضهم إلى حد الادعاء بأن علم الذرة الحديث قد وجد في القرآن أيضاً قبل أن يكتشفه الغرب بمئات السنين. وهم يتوهمون أن مثل هذه الأقاويل تعلي من شأن القرآن، ولا يعلمون أن القرآن ليس بحاجة إليها للتدليل على عظمته الدينية والروحية. وكل ذلك ليس إلا محاولات ساذجة ـ وإن كانت



مفهومة في سياقها ـ لإثبات الذات في مواجهة الغرب الأوروبي.

أما في ما يخص سؤالك الثاني (مشيراً إلى بيير شونو) فسوف أرد عليه في ما أرد على المداخلة العامة والقيمة لأرنالديز لأن الوقت قد أدركنا. السيد أرنالديز وأنا نعرف بعضنا منذ عام (1956) ولا أجرؤ على القول إنه أستاذي لكيلا أكبره في العمر أكثر! فأنا قد شبت كلّياً فما بالك به هو أتمنى له عمراً مديداً... (عمر أرنالديز ثمانون عاماً وعمر أركون ستون). على أي حال فإن نقاشنا مستمر منذ ثلاثين سنة. وقد اختلفنا كثيراً واتفقنا قليلاً. ومهما يكن من أمر، فإنه نقاش عام يتجاوز شخصينا المتواضعين لكي يصل إلى مسألة أكبر وأعمق هي مسألة المنهج والتوجه الإبستمولوجي. من الواضح أن لنا موقفين مختلفين من مسألة المعرفة. فالموقف الأول ينظر بالأحرى إلى الوراء صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. وهذا شيء أفهمه ولا أدينه. والموقف الثاني هو الذي يستخرج كل الدروس والعبر من الثورة الإبستمولوجية التي حصلت مع الثورة الفرنسية. هناك سر (Cassure) أو صدعٌ أحدثته هذه الثورة بالقياس إلى الماضي. وهذا الكسر ذو طبيعة سياسية بالتأكيد لأن الحدث سياسي، ولكنه ذو طبيعة إبستمولوجية أيضاً. فالكسر السياسي أو القطيعة السياسية إذا شئتم جاءت بعد أن كانت القطيعة المعرفية قد انتصرت على أيدي مفكري عصر التنوير. ينبغي ألا ننسى هذه النقطة المهمة جداً. وإذن، فإن تحرير الشرط البشري شيء حديث العهد، هذا على الرغم من أنه يمكننا أن نجد في التراث الإسلامي وفي بقية التراثات التوحيدية أيضاً، بعض العناصر والبذور التي استبقت ذلك كما ذكرت آنفاً. ولكن ذلك لا يعني أن نظام الفكر الذي ساد العصور الوسطى والذي لا يزال سائداً في قطاعات واسعة من مجتمعاتنا الإسلامية والعربية، هو نفسه الذي ساد بعد انتصار الثورة الفرنسية! هنا ينبغي أن نتفق أو لا نتفق: فإما أن نعترف بوجود قطيعة ابستمولوجية في تاريخ الفكر والحياة، وإما ألا نعترف! ولا أحد يستطيع أن يجبرنا على الاعتراف. يمكن للمرء، ولكن يحق للآخرين أن يتبنوا الموقف المعرفي والإبستمولوجي الحديث، ويحق لهم استخدام العلوم الإنسانية لأنهم يجدون فيها آفاقاً أوسع وأرحب في النظر إلى الإنسان، واحترام حقوق الإنسان دون أي تمييز في الدين أو الطائفة أو العرق أو اللغة أو اللون، إلخ... وهذا الشيء لم يكن مضموناً في



الماضي، أي ضمن إطار نظام المعرفة التقليدية الذي هيمن على العصور الوسطى كلها.
من الواضح أنني من أتباع الموقف الثاني دون أن أنسى وجود أتباع للموقف الأول حتى في الغرب الحديث والمُعَلمَن. وأنا احترمهم كاشخاص وأحترم قناعاتهم ولكني أعلن على الملأ اختلافي معهم. فأنظمة الفكر لها تاريخ وليست آتية من الغيب أو من وراء البحار أو من فوق السماوات! إن لها نقطة أصل ومنشأ وتطور وربما لحظة احتضار أيضاً لكي تنشأ على أنقاضها أنظمة فكرية أخرى جديدة (أنظروا بهذا الصدد كتاب ميشيل فوكو: «الكلمات والأشياء»). وهذه هي سنة الحياة والكون. فلماذا الخوف من الجديد والتجديد، خصوصاً إذا كان يلبي حاجة تاريخية ويؤدي إلى كسر القيود وإزالة الجدران القديمة الفاصلة بين الشعوب أو حتى بين أبناء الشعب الواحد؟ نعم. إني أتبنى موقف العلوم الإنسانية في أشد تجلياته حداثة وطليعية. ولا أشعر بأي حرج في قول ذلك على الرغم من أنه يزعج صديقي أرنالديز. ولكني لا أتبناه عن تقليد أعمى أو سذاجة أو انبهار بالزي الدارج في الغرب كما يزعم التقليديون في كلتا الجهتين. أقول ذلك وخصوصاً أني لا أنكر أهمية التجارب التي عاشتها البشرية في الماضي سواء أكانت ذات طبيعة دينية أم ثقافية أم فنية. ولهذا السبب ركزت، منذ بداية محاضرتي، على ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية الأساسية من أجل الارتكاز عليها في بناء شيء حديث ومتين وإيجابي. فأنا لا أستخف بتجارب القدماء ولا أهمل التعاليم الإيجابية للنصوص الكبرى التي عاشت عليها البشرية أجيالاً طوالاً، ولا تزال، كما أني لا أهمل عمل المفسرين المسلمين الكلاسيكيين. ولكن ينبغي أن نأخذ في الاعتبار مسألة التغير والقطيعة التي تحصل في مجال المعرفة البشرية والتاريخ البشري. ولا يمكن للتراث الإسلامي (وبالتالي العربي) أن ينجو من هذه القطيعة الإبستمولوجية التي ستصيبه يوماً ما والتي ربما كانت قد ابتدأت الآن، على أي حال، لقد ابتدأت تنخر في الواقع وتفعل فعلها فيه دون أن يشعر بها المسلمون أو دون أن يحسوا بها كما ينبغي. والدليل هو غياب أي تنظير فكري حولها في اللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى حتى الآن. ولا يمكن للمسلمين أن ينجوا بشكل خاص من المواجهة التالية والحاسمة في كل عملية للحداثة: أقصد المواجهة الحاصلة بين النصوص الكبرى التي تبدو متعالية لا تتغير ولا تتبدل، وبين التاريخ البشري الذي هو متغير ومتبدل بطبيعته.



وهذا ما سيجبرنا، إذا ما أردنا أن نكون واقعيين، على الاعتراف بمقولة التغير والقطيعة التي تصيب أنظمة المعرفة بصفتها إحدى المقولات الأساسية في العلم الحديث. فنظام المعرفة القروسطية والمنهجية التفسيرية القروسطية لا تتوافق مع تعاليم علم الألسنيات الحديثة مثلاً. فالألسنيات الحديثة تطرح أسئلة على النصوص الكبرى تختلف جذرياً عن الاسئلة التي كانت تطرحها اللغويات التقليدية المستخدمة من قبل كبار المفسرين في العصور الوسطى. وكذلك الأمر في ما يخص علم الأنتربولوجيا الحالي، فهو يتيح لنا لأول مرة في التاريخ أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري وبطريقة لا يمكن لأناس العصور الوسطى أن يفهموها أو يقبلوها. والدليل أن الفكر الإسلامي السائد حتى اليوم يرفض كل تاريخية. إنه لا يزال يكذّب التاريخ والواقع رافضاً أن يأخذهما في الاعتبار، ويتعلق بمثالية أسطورية تقف فوق السحاب. فالفكر الإسلامي يرفض أن يأخذ في الاعتبار مفهوم الأسطورة (le mythe) بحسب المعنى الأنتربولوجي الحديث، لا بحسب المعنى الخرافي الذي قد توحي به خطأ الترجمة العربية. فالبُعد الأسطوري أو الخيالي أو المجازي هو أحد المكونات الأساسية للشخص البشري والثقافات البشرية كلها، وليس فقط للثقافة العربية الإسلامية، هذا بالإضافة إلى البُعد العقلاني والاقتصادي والحسابي الدقيق بالطبع. ولكن المسلمين يرفضون حتى اليوم أن يأخذوا هذا المفهوم المحوري في الاعتبار وأن يكشفوا في تاريخهم عما هو أسطوري مبالغ فيه، وعما هو واقعي تاريخي، وكيف يتم المزج بينهما. والواقع أن الوعي الأسطوري بالذات لا يشعر بأنه أسطوري لسبب بسيط، هو أن ما ندعوه نحن بالأسطورة يراه هو حقيقة واقعة لا تقبل النقاش (انظر مسألة الحقيقة والمجاز في التفسير الكلاسيكي، ثم مسألة المعجزات وتصور الشخصيات الدينية الكبرى في وعي المؤمنين التقليديين). ونحن نعلم أن الفلسفة الوضعية نفسها في القرن التاسع عشر كانت ترفض الاعتراف بالبعد الخيالي والأسطوري للانسان، وإن يكن لأسباب مختلفة أو معاكسة بالطبع. ولهذا حذفت الدين أو البعد الديني حذفاً كاملاً باعتبار أنه مرحلة قديمة تجاوزها الإنسان. أما العلم الحديث فقد أصبح يعترف بالأسطورة أو بالمتخيل كحقيقة واقعة، ويدرجها داخل نظام العقلانية ويدجنها بشكل ما إذا جاز التعبير. فالأسطورة هي إحدى الطرق لإنتاج المعرفة عن الإنسان. والأساطير المنتشرة لدى شعب من الشعوب تعلمنا الكثير



عن أخلاقه وعاداته وحساسيته. والمعرفة الأسطورية ليست خاصة بالمسلمين أو بالثقافة الإسلامية وإنما هي ظاهرة أنتربولوجية: أي تشمل جميع الثقافات وجميع الشعوب.

ففي فضاء الأسطورة والمتخيل يسبح الوعي الإنساني ويستطيل حراً، ناعماً، سعيداً. وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن الأسطورة الفرنسية. وقد درس الناقد رولان بارث في كتابه «أساطيريات» (Mythologiques) بعضاً من أهم الأساطير المنتشرة في المجتمع الفرنسي الاستهلاكي الحديث. وعندما يجيش قائد ديني ملايين المسلمين باسم الشعارات الدينية، ويضرب على وتر المتخيَّل الديني الحساس والموروث أباً عن جد، فإنه يحرك المتخيل والبُعد الأسطوري الراسخ في وعي المؤمنين. الأسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات، وربما أكثر. هنا يكمن نقص الماركسية الرهيب، فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين (وهنا يتفوق ماكس فيبر على كارل ماركس).

وعلى عكس ما قاله الأستاذ أرنالديز فأنا عندما أعيد قراءة النصوص الإسلامية الكبرى، وأولها النص القرآني، أعترف بخصوبة مناهج التفسير الكلاسيكي وخصوصاً التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، بل إني أبتدئ بها أولاً. وقد ملّ طلابي من كثرة ما حدثتهم عن مزايا هذا العالم الكبير. ولكني أقول إنه عالم في وقته وبالنسبة إلى وقته، لا بالنسبة إلى وقتنا. أهذا هو ذنبي إذا ذكّرت دائماً بالتاريخ والتاريخية؟ وهل أخترع شيئاً إذ أذكر بها؟ ففي وقتنا تغيرت المعرفة وتوسعت وتشعبت، بل اختلف نظام المعرفة ذاته، أي إن «الإبستمي» (Epistémé) نفسه قد أصيب في الصميم وتزحزح عن موضعه وانحلّ لكي يحل محله إبستمي آخر جديد (الإبستمي بحسب فوكو في «الكلمات والأشياء» يقابل مصطلح نظام الفكر العميق أو الإركيولوجي). وبالتالي، فلم أعد أستطيع أن أقرأ الخطاب القرآني بطريقة التفسير الكلاسيكي نفسها. هذا لا يعني أني لا أستفيد منها أو لا آخذ مكتسباتها في الاعتبار.

ولذا، فمن غير المقبول يا أستاذ أرنالديز أن تقول إنه لا يمكن أن نأتي بشيء جديد بعد كل ما فعله القدماء. ومن غير المقبول إدانة العلوم الإنسانية الحديثة التي أثبتت فعاليتها في مجالات شتى. لهذا السبب أقول إننا نتخذ موقفين متعارضين من مسألة المعرفة ونظرية المعرفة. وأنا أحترم موقفك وأرجو أن تحترم موقفي.



نقطة الختام

في اليوم التالي لاستقبال أركون في الأكاديمية وإلقاء هذه المحاضرة التي أثارت نقاشاً حامياً بينه وبين أرنالديز (ربما أكثر مما يوحي به هذا الغموض)، التقيت به فبادرني قائلاً: أرأيت؟ أينما ذهبت أجد الأصوليين أمامي؟

قلت له: ولكن أرنالديز قال كلاماً خطراً بخصوص الفرق بين القرآن من جهة والتوراة والأناجيل من جهة أخرى بخصوص حكم القتل. وما وجدتك تجيب عن هذه النقطة التي لا يمكن اعتبارها ثانوية. فما الذي حصل، هل نسيت أم أدركك الوقت؟

قال لي: لا، لم أنسَ، و لم أعتبر القضية ثانوية، إنها أساسية. وعندما عدت إلى البيت نظرت في القرآن فوجدت آية أخرى مختلفة تماماً عن تلك التي استشهد بها. تقول الآية: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون). (المائدة، الآية 32). هكذا تجد أن القتل ممنوع بشكل واضح في هذه الآية.

ولكن عمق المشكلة ليس هنا، على الرغم من أهمية النقطة التي أثارها أرنالديز، وإنما هو في طريقة التفسير والنظر إلى النصوص الدينية الكبرى. وينبغي أن تأخذ في الاعتبار الخلاف الإبستمولوجي الجذري بين منهجيتي في قراءة التراث الديني ومنهجية أرنالديز وكل الاستشراق الكلاسيكي. فأنا لا أنظر إلى الآية معزولة عن بقية الآيات التي تتناول الموضوع نفسه. لأني لو فعلت ذلك لاستطعت أن أجد في النصوص المقدسة آيات عديدة تذهب في هذا الاتجاه أو ذاك. ولأن المفسر يمكن أن يتلاعب بمعنى الآية فينطقها بالشكل الذي يتناسب مع مصالحه الإيديولوجية في زمنه. وأنت تعلم أن هذه الممارسة شائعة جداً في الأوساط التي تستخدم الدين كسلاح سياسي. فتارة تستخدمه لتأييد جهة وتارة تستخدمه لنقضها. وتارة تفتي بقتل فلان، وتارة تدعو لإعلاء شأنه والتمجيد بإيمانه. كما أني لا أعزل الآية عن سياقها اللغوي الكامل (أي النص القرآني ككل). بل وأكثر من ذلك فإني أربطها بحيثياتها والسياق الاجتماعي الذي ظهرت فيه. أما أرنالديز فينظر إلى النصوص الدينية بصفتها حرة



من كل مشروطية تاريخية أو زمنية. إنها نظرة تقليدية مثالية أفهمها ولا أتبناها. وعلى أي حال، فحتى لو وافقنا أرنالديز على النتائج التي يستخرجها من مقارنته (ونحن لا نوافقه) فإن ذلك لا يغير شيئاً كثيراً في الأمر. فعملية القتل والاضطهاد (أي قتل غير «المؤمنين») قد حصلت في كلا السياقين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى. وقد جرت مجازر وحشية كالتي حصلت للبروتستانت في فرنسا الكاثوليكية.

وأقيمت محاكم التفتيش ولوحق المفكرون الأوروبيون الأحرار في كل مكان. واضطروا للتستر والاختفاء عن الأنظار وتغيير مساكنهم أكثر من مرة كما حصل لديكارت نفسه. وكل ذلك جرى باسم الدين والعقيدة الأرثوذكشية، فلماذا لم يمنع الإنجيل هذا القتل وذاك الاضطهاد؟ الإنجيل ينهى عن القتل ومع ذلك فقد عانت أوروبا من الحروب الدينية والمذهبية أزماناً طوالاً. فكيف نفسر ذلك؛ هذا ما لا يطرحه الأستاذ أرنالديز على نفسه. وإنما يكتفي بالتأكيد على تفوق الوحي اليهودي المسيحي على الوحي القرآني. والسبب هو أنه لا يمارس المنهجية التاريخية، وإنما يبقى سجين النظرة المثالية التقليدية الموروثة عن الدين والمرتبطة بإيستمولوجيا ماضوية. وهي النظرة التي سيطرت طوال العصور الوسطى في كل الأوساط الدينية أياً تكن. ولهذا السبب ألححت في محاضرتي على ضرورة تجاوز التيولوجيات الضيقة والاستبعادية أقصد التي تستبعد بعضها بعضاً والتي هيمنت علينا طويلاً ولا تزال. ولكنه موقف إبستمولوجي لا يحظى برضى الاستشراق الكلاسيكي، ولا حتى برضى المسلمين التقليديين أنفسهم. فهناك تحالف موضوعي بين الاستشراف الكلاسيكي واليمين الإسلامي هدفه إبقاء كل طرف على حدة ومنع انبثاق النظرة الإبستمولوجية الحديثة. وبهذا المعنى فإن الثورة التي أحدثها ميشيل فوكو في الساحة الفرنسية، عندما فكك أسس الإنسية البورجوازية والعنجهية التقليدية الأوروبية تشبه ما نفعله نحن في الساحة الإسلامية والعربية. ولهذا السبب ينهض ضدنا اليمين واليمين المتطرف هنا أو هناك.

وعلى أية حال، فإن ملاحظة أرنالديز تهدف إلى شيء واحد في العمق: هو استبعاد القرآن من ساحة الوحي التوحيدي وبالتالي استبعاد الإسلام وحشره في خصوصية ضيقة لا علاقة لها بشيء آخر، وخصوصاً بالوحي اليهودي ـ المسيحي. وينتج عن ذلك أن المسلمين متخلفون بطبيعتهم لسبب بسيط هو أنهم مسلمون وأن المسيحيين



متقدمون لأنهم مسيحيون! إنهم متخلفون أزلياً وأبدياً وحتى نهاية الدهر، ولا حيلة لهم في ذلك. وهذه المقولة التي سادت في القرن التاسع عشر استبطنت حتى من قبل المثقفين المسلمين والعرب وأصبحوا يعتقدون أنها صحيحة. وهذا شيء يمكن فهمه وتحليله. فإيديولوجيا الطبقة المهيمنة أو الثقافة المهيمنة تصبح إيديولوجيا كل المجتمع بما فيها الطبقة المهيمن عليها.

أنا أقول: على العكس لا يوجد دين متفوق بشكل مسبق على دين آخر، وخصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بالأديان التوحيدية ذات الجذر المشترك والمثبت تاريخياً. وهذا ما علمتني إياه العلوم الإنسانية التي لا يحبها الأستاذ أرنالديز والتي تشهد الآن طفرة معرفية لم يسبق لها مثيل. وأقول أيضاً: لا تنظروا إلى الدين فقط في مبادئه السامية والعالية، وإنما انظروا أيضاً إلى التاريخ وكيف طبق، وكيف فُهم، وكيف مورس. عندئذ تجدون أن الأشياء متشابهة تماماً. وعندئذ نفهم الأشياء على حقيقتها ونتخلص من عقدنا التاريخية وخصوصياتنا الضيقة التي تهدف إلى استبعاد بعضنا بعضاً. لقد آن الأوان لكي يدخل العرب والمسلمون ساحة الحداثة الفكرية، ويساهموا، ولو قليلاً، في صنع التاريخ المعاصر. فلماذا تحاولون منعهم باستمرار من دخول التاريخ؟ وأكاد أقول: لماذا يلجمون أنفسهم أيضاً؟ وإلى متى؟

بعد أن تركت محمد أركون رحت أفكر في حجم المعركة التي يخوضها بكل ملابساتها وتفاعلاتها وهالني الأمر. فكلما توهمت أن حدودها قد أصبحت واضحة محصورة، اكتشفت أنها متشابكة، معقدة، شبه لانهائية. هناك شيء واحد مؤكد على أي حال: هو أن محمد أركون يخوض المعركة على جبهتين: جبهة الداخل وجبهة الخارج، جبهة أصوليي المسلمين، وجبهة أصوليي المستشرقين:

وسِوَى الرومِ خلفَ ظهرِكَ رُومٌ   فعلَى أيِّ جانبيكَ تَميلُ؟

(المتنبي)

هاشم صالح



«مساهمة تجديد من محمد أركون في مجال الفكر العربي والإسلامي، ركيزتها الفحص والنقد وسبر أغوار الحدث في مساره التاريخي وعلى ضوء معطيات معاصرة.

تزداد أهمّية المحاولة حين يُنظر إليها من منظور ما نشهده الآن، حيث الاهتزاز والاضطراب والتساؤل.

الكتاب يضع القرآن في مواجهة الصيغ النظرية للفكر الحديث هادفاً من ذلك إلى إنشاء رؤية نقدية في ميادين العلوم الإنسانية، بما يتجاوز التفاسير المتداولة.

فالمطلوب، في عرف الباحث، إعادة تحديد المفهوم الغربي ذاته بصفته فضاء تاريخياً وثقافياً. وإعادة التحديد تتعدّى المثال الإسلامي لكنّها، في رأيه، تتمّ بفضل هذا المثال».

«جريدة السفير»

محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) باحث ومؤرّخ ومفكّر جزائري. حائز دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون حيث عُيّن أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة عام ١٩٦٨. كتب أركون باللغتين الفرنسية أو الإنكليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات. من مؤلّفاته المترجمة إلى العربية والصادرة عن دار الساقي: «الإسلام أوروبا الغرب»، «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، «اللامفكّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر»، «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، «العلمنة والدين»، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، «من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشرّ» بالاشتراك مع الباحث الفرنسي جوزيف مايلا.





ISBN 978-1-85516-095-8
9 781855 160958 >